

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة أطروحات الدكتوراه (٩١)

الربا والاقتصاد والتمويل الإسلامي

رؤية مختلفة

الدكتور حامد الحمود العجلان

الربا والاقتصاد والتمويل الإسلامي

رؤية مختلفة

مركز دراسات الوحدة العربية



سلسلة أطروحات الدكتوراه (٩١)

الربا والاقتصاد والتمويل الإسلامي

رؤية مختلفة(*)

الدكتور حامد الحمود العجلان

(*) في الأصل، أطروحة قدمت لنيل درجة دكتوراه الفلسفة في الدراسات العربية والإسلامية، تحت عنوان: «الربا، والاقتصاد الأخلاقي والصناعة المصرفية الإسلامية: دراسة نقدية للأفكار وممارسات العمل المثالية مع التركيز على الكويت». وقد نوقشت وأجيزت في جامعة إكستر، معهد الدراسات العربية والإسلامية ـ المملكة المتحدة عام ٢٠٠٦.

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

العجلان، حامد الحمود

الربا والاقتصاد والتمويل الإسلامي: رؤية مختلفة / حامد الحمود العجلان.
٣٠٢ ص. ـ (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٩١)
ببليوغرافية: ص ٢٨١ ـ ٢٨٨.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-82-357-7
١. الربا (الفقه الإسلامي). ٢. الاقتصاد الإسلامي. ٣. المعاملات المصرفية (الفقه الإسلامي). أ. العنوان. ب. السلسلة.
332.83

العنوان بالإنكليزية

Usury, Economics and Islamic Finance
A Different View
by Hamed Al Homoud Al-Ajlan

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٠

﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾

(**القرآن الكريم**، سورة الرعد، الآية ١١)

«أن أحقق ذاتي هو أن أجد مكاناً طبيعياً أو ملائماً بين الناس، وواجباتي الأخلاقية تفرض عليّ أن أتحمل مسؤولية بين الناس حتّى لو اكتشفت أن تلك المهمة أو المسؤولية تتكون من انتقاد أولئك الناس».

هيغل

شكـــر وتقديـــر

من خلال تجربتي الشخصية، كان العنصر الأصعب والأكثر تحدياً في العمل على هذا البحث هو المحافظة على اهتمامي بموضوع البحث والإيمان بأنّ الجهد المبذول فيه يستحق العناء، إذ من الصعب بالنسبة إلى طالب غير متفرّغ أن يحتفظ بحماسته على مدى فترة زمنية طويلة، كما يصعب عليه تعويض الحرمان من جوّ الحرم الجامعي. وبرغم أنّ المرء يبدأ ويطوّر موضوع البحث، ففي حالة الباحث غير المتفرغ، يفتقر المرء إلى البيئة المنعشة للحياة الطلابية. لذا، فقد كان لزاماً عليّ أن ألجأ إلى مصادر منعشة بديلة لخلق جوّ يعوّض الحياة الجامعية.

لحسن الحظ، فإن الموضوع الذي اخترته يمثل قضية شائعة ومثيرة للجدل في الوقت نفسه. كانت هناك أخبار بشكل يومي تقريباً عن منتج استثماري إسلامي أو ثمة صفقة جديدة أبرمت من قبل مصرف أو مؤسسة مالية إسلامية، وقد ساعدت مثل هذه الفعاليات التجارية المستمرة في تنشيط حماستي وتشجيع اهتمامي النقدي بصفة خاصة. كما كانت هناك مقاربة أخرى للمشاركة الفعالة في الموضوع، تمثلت في حضور المؤتمرات التي نظّمتها الجامعات، والمصارف الإسلامية، والهيئات الحكومية، والمؤسسات الخاصة. فقد شاركت في مؤتمرات عقدت في كلّ من الكويت والبحرين ولبنان، كما زرت منظّمي منتدى هارفارد للتمويل الإسلامي في بوسطن، وناقشت مخاوفي معهم.

على أية حال، فمسعاي الأكثر أهمية، الذي كان فعّالاً للغاية في تحفيز اهتمامي، كان قراءة ما ينشر حول الموضوع في أقسام الاقتصاد من الصحف اليومية. كان ذلك تمريناً في التأمل، وقناة. وأوجد تغذية ارتجاعية حول الطريقة التي يفكّر فيها الناس في الصناعة المصرفية الإسلامية. فقد قمت بنشر العديد من المقالات حول الموضوع، فشكّك البعض في مقاربتي النقدية، بينما وجدها

آخرون فرصة لتحريك المياه الراكدة عادة. وبهذه الطريقة، نجحت في المساعدة على جعل الموضوع أكثر إثارة للجدل. ونتيجة لذلك، فقد دُعيت إلى مناقشة الصناعة المصرفية الإسلامية في برنامج مثير مدته ساعة على تلفزيون الكويت، وهو حدث استقطب تعليقات إيجابية، وأثار بعض الأسئلة الصعبة حول المعايير الدينية والاجتماعية المقبولة عموماً.

لكن عليّ الاعتراف بأنه دون الدعم الذي قدّمه لي د. كامل مهدي، لم يكن الأمر لينجح، حتّى من البداية. فقد ساعدني بطريقتين: **أولاً** بإيمانه بأنّني أستطيع تحقيق النجاح، برغم خلفيتي في دراسة الهندسة، وليس العلوم الاجتماعية، **وثانياً** بتشجيعي على الاستمرار في بحثي. لقد كانت اتصالاتي معه، سواء شخصياً، أو بالهاتف أو عبر البريد الإلكتروني، ذات فائدة هائلة بالنسبة إليّ.

لقد وجدت خلال زياراتي القصيرة إلى جامعة إكستر جوّاً صحّياً وحيوياً في معهد الدراسات العربية والإسلامية، إذ كان الجميع هناك كرماء في تكريس الوقت، وراغبين في تقديم يد المساعدة، وأنا أقرّ لهم بفضلهم جميعاً مع الشكر.

ولما كان البحث أو أية مادّة مكتوبة بحاجة إلى أناس صبورين وأذكياء لاكتشاف أخطائنا ومساعدتنا على عرض عملنا بأسلوب منظّم، تم تكليف السّيدة ليندا أيوبي للقيام بهذا العمل، وقد أنجزته بكل كفاءة ومقدرة، برغم الجدول الزمني الضيّق، وأنا أقدّر مساعدتها كثيراً.

أما في الكويت، فأنا أقدّر كثيراً دعم أصدقائي في شركة أنظمة البناء، إذ قام السيّد سيلفستر لوبو، والسيّد شوبر، متلطفينْ، بطباعة قسم من البحث، بينما تولّت القسم الأكبر من أعمال الطباعة فاطمة حسين التي ضحّت بوقتها الثمين المكرّس عادة لأبحاثها العلمية، وإن جهدها جدير بالذكر.

وأخيراً، أودّ أن أعبّر عن امتناني العميق لزوجتي منى التي شجّعتني على مواصلة دراساتي العليا، وسمحت لي بصبر بالاختلاء بنفسي، وهي تستحقّ كلّ حبّي وتقديري.

المحتويـــات

خلاصة الكتاب

إنّ تحريم الفائدة (الربا) والخلاف حول ما يمكن اعتباره معاملة ربوية ليس أمراً ينفرد به الدين الإسلامي أو المسلمون، فقد كانت الشعوب على اختلاف أديانها وثقافاتها تنظر بالإجماع إلى ممارسة الربا بازدراء. ورغم أن المسيحية تحرّم الربا، فقد ظلّ النقاش، على مدى قرون، حول ما إذا كانت فوائد المصارف معاملة ربوية، ومثل نقطة جوهرية للخلاف بين الكاثوليك والبروتستانت. ولم يتم التوصل إلى حلّ للخلاف حول الربا بين المسيحيين، لكن الأمر فَقَد أهميته بسبب انحسار التأثير الديني في الغرب، وغياب تأثيره لاحقاً في سلوكيات العمل التجاري. فقد أدت علمنة العقل الأوروبي إلى جعل هذه المناقشة ذات قيمة تاريخية فحسب، لكنّها غير ذات صلة بالقضايا الاقتصادية المعاصرة، بينما أدت الصحوة الدينية بين المسلمين إلى زيادة الجدل حول الموضوع، وإلى جعل عدد أكبر من الناس في البلدان الإسلامية، وفي منطقة الخليج العربي، بشكل خاص، يساوي بين فوائد المصارف والربا، مما خلق حاجة أو فرصة لتطوير التمويل الإسلامي كبديل للصناعة المصرفية التقليدية.

لذا، تطوّرت الصناعة المصرفية الإسلامية، وازدهرت، بفعل الاستفادة من فورة في الشعور الديني الذي بلغ أوجه بعد الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩، التي أدت إلى تفضيل التفسير الحرفي المتشدد لآيات قرآنية بعينها، وهو يساوي بين فوائد المصارف والربا. لذا، فإن نجاح هذه الصناعة سيظل معتمداً على المحافظة على مصداقية هذا التفسير الصارم في عقول وقلوب المؤمنين.

ظلت المصارف التقليدية في الخليج تتنافس دوماً في ما بينها، وكلّ منها يحاول إيجاد موقعه الملائم في السوق. بيد أنّها لم تتوقع أبداً أنّ تغيراً في نظام القيم الدينية سوف ينقلب ضدها. فقد أثبتت الموجة الحادثة في النمط الديني للسلوك

ضمن منظومة القيم أنّها مُحبطة بالنسبة إلى المصارف التقليدية. ففي معرض التنافس في ما بينها، تحسّن المصارف التقليدية خدماتها، وتستثمر في تقنية المعلومات، وتنوّع أدواتها الاستثمارية، لكنّها لا تستطيع المحافظة على ولاء عميل تعرّض مؤخراً للتشبّع بأفكار نتجت من انبعاث مفاجئ للمعتقدات، أو بقراءة تحذير قدسي من النتائج المذمومة للربا في القرآن الكريم. لكن في مجال تنافسها مع المصارف الإسلامية، وجدت نفسها في معركة غير عادلة. فالتغيّر في القيم بفعل التغيّرات السياسية والاجتماعية، لم يكن متوقعاً أبداً كمنافس محتمل في الأسواق المالية. ومع أن نظام القيم الاجتماعية المتضمن لتأثير القيم الدينية يمثل دالة على عملية تاريخية متقلّبة بطبيعتها، فإن التنبؤ بأنماطه المتغيّرة يمثل مهمّة عويصة. ففي منطقة يشكّل فيها الدين السلوك الأخلاقي للأفراد، يصبح الأمر بالغ الحساسية عند معارضة ادّعاء أحد أو أكثر من المراجع الدينية بمساواة الفوائد المصرفية بالربا.

لذا، فعلى صعيد المنافسة بين المصارف التقليدية والمصارف الإسلامية، تتمتّع الأخيرة بأفضلية بدون بذل أيّ جهد كان، وهي ميزة تنافسية منحتها إياها الصحوة الدينية التي لم توضع في اعتبار استراتيجيات المؤسسات المالية التقليدية، وذلك بأن زوّدت المصارف الإسلامية عملاءها بفرصة لفرض هويتهم الإسلامية بوسائل مالية.

ولا يفتقر التمويل الإسلامي إلى الشرعية، سواء على المستوى الوطني أو عالمياً، فهو في الحقيقة ضرب من النشاط الذي يسعى إلى التكامل مع الرأسمالية التي يشجعها الغرب، كما صاغها شارلز تريب: «في الحالتين (التمويل الإسلامي العام والخاصّ)، كانت الاستجابة من قبل النظام الرأسمالي العالمي متميّزة، لكنّها تكاملية في الواقع. فبالنسبة إلى كثير ممن شاركوا في هذه الأنشطة أو الذين برّروها من حيث توافقها مع الشريعة الإسلامية، فإن التمويل الإسلامي يقدم لهم إحدى الإجابات عن السؤال المتعلق بكيف يعيشون حياة إسلامية جيدة في عالم الحداثة الرأسمالية»[١].

في كلّ عام، تُعقد عشرات المؤتمرات والحلقات الدراسية للترويج للأعمال المصرفية الإسلامية وإيجاد فرص جديدة لها. وبحسب وكيل وزارة الخزانة الأمريكية، جون تايلور، الذي كان متحدثاً رئيسياً في منتدى جامعة هارفارد

---

(١) Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006), p. 9.

السنوي عن التمويل الإسلامي في أيار/مايو ٢٠٠٤: «تعلّق إدارة بوش أهمية كبرى على الترويج لقطاعات التمويل الحيوية، بما فيها التمويل الإسلامي، كجزء لا يتجزأ من تعزيز النمو الاقتصادي في الأسواق الناشئة»[٢]. وفي مؤتمر نظّمه المجلس الإسلامي البريطاني في حزيران/يونيو ٢٠٠٦، أعلن وزير المالية البريطاني آنذاك، ورئيس الوزراء السابق، غوردن براون، في خطابه الافتتاحي أنّه يريد أن يجعل من بريطانيا بوّابة التمويل والتجارة الإسلامية[٣].

ولكن، لنستوعب بصوره متكاملة العوامل التي أدت إلى ازدهار التمويل الإسلامي، لا بُدَّ من الخوض في الخلفية الدينية التاريخية لتحريم الربا، وتأثير ذلك في نشأة الصناعة المصرفية بشكل عام. فالجدل الحالي بين المسلمين حول تعريف وتحريم الربا، كانت المسيحية قد شهدته منذ عدة قرون. كما أنّه كذلك لا بُدَّ من مراجعة أدبيات الاقتصاد الإسلامي التي سبقت تأسيس المصارف الإسلامية، وما زال بعضها يحاول أن يكون رديفاً لهذا النوع من التمويل.

أولاً: المسيحية والربا

أُعلن الحظر الكنسي العام للربا من قبل البابا في عام ١١٧٩ الذي صرّح أنّ المسيحيين الذين يوافقون على الربا كانوا مذنبين بالكسب المُخزي[٤]. إن الأهمية الكبرى للربا كقضية تطرح عند مناقشة رجال الدين المسيحيين للمعاملات الاقتصادية استمرّت لقرون، وتضمّنت الطبيعة المحظورة لتشكيلة متنوعة من القضايا والمعاملات الاقتصادية ذات الصلة، والمرتبطة بتلك الممارسة، مثل عقود البيع بالسعر العادل. وبرغم أن المسيحية في القرون الوسطى كانت تنظر إلى ممارسة الربا كخطيئة، فلم ينشأ هذا مطلقاً عن أمر مباشر في أي من نصوص العهد الجديد. فالأناجيل المسيحية تذمّ الاندفاع إلى جني المال وغيره من الممارسات الاقتصادية، لكنّها لا تذكر الفائدة بشكل محدّد[٥]، وكان هناك دائماً

(٢) John Taylor, «Understanding and Supporting Islamic Finance: Product Differentiation and International Standards,» *Press Room* (8 May 2004), <http://www.ustreas.gov/press/releases/js1543.htm>.

(٣) «Editorial,» in: *Islamic Banker*, no. 125 (June 2006), p. 15.

(٤) John Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957), 15.

(٥) Ibrahim Warde, *Islamic Finance in the Global Economy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), p. 64.

نقاش حول صحة تحريم الفائدة، إلا أن إشارة أرسطو إلى عقم المال واعتقاده بأن الزيادة على الدين تخلّ بوظيفة النقود كأداة لقياس التداول، كان لها تأثير عظيم في اللاهوتيين المسيحيين.

كما اعتبر القديس توما الأكويني أن الربا ظالم، لأنه يعني سداد دين لم يقع في السابق[٦]. ولدعم دعوته لتحريم الفائدة، أشار الأكويني إلى العهد القديم أيضاً[٧]، حيث سوّى بين الربا والابتزاز[٨]، كما أنّ معالجته للصيرفة كانت مشابهة لما يقوم به مؤيدو الصناعة المصرفية الإسلامية اليوم. فقد اعتقد أنّ بديل الربا هو الاستثمار بواسطة المضاربة، أي تزويد قرض والتشارك في الربح مع المدين. ورأى الأكويني أيضاً أنه يحقّ للدائن أن يطالب بجزء من الربح الناتج من استعمال ماله. لذا، فقد مثّلت وجهات نظره دفاعاً مبكّراً عن عقود القروض التي تمّ الترويج لها لاحقاً من قبل المصرفيين الإسلاميين[٩].

وبالتالي، لم يكن التشديد على الأخلاق الاقتصادية المسيحية مثالياً أبداً. فقد كان أقوى عندما تعاونت الدولة مع الكنيسة لفرض الدستور الأخلاقي الذي وضعته الأخيرة، لكن الدولة لم تتمكن أبداً من إلغاء الربا أو التعامل بالفائدة. وبالإضافة إلى ذلك، عندما كان فرض الدستور الأخلاقي أقوى، أدى ذلك إلى نشوء سوق سرية للعملة بسعر فائدة أعلى. فقد حدث ذلك في إنكلترا في العام ١٥٥٢، بعد أن تبنّى مجلس العموم قانوناً يحرّم الفائدة، الذي تسبب في الحقيقة في رفع أسعار الفائدة، بدلاً من منعها. كان الرجال يتقاضون الفائدة باستثمار رأسمالهم في السلع، ومن ثمّ يبيعونها بالأجل ويطلبون فيها سعراً أعلى[١٠]. ونتيجة لذلك، عانى الاقتصاد الإنكليزي، مقارنة بمثيله في هولندا، حيث كانت الفائدة مشروعة ومتوفرة بنسبة معتدلة. لذا كان التجار الإنكليز في تلك الفترة يقترضون من مصارف في أمستردام.

وهناك حالات حديثة تذكّرنا بما حدث في إنكلترا في منتصف القرن

---

(٦) محمد سعيد العشماوي، **الربا والفائدة في الإسلام** (القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٨٨)، ص ١٥.

(٧) **الكتاب المقدّس**، «سفر الخروج،» الأصحاح ٢٢، الآية ٥.

(٨) Rodney J. Wilson, *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought* (Durham, UK: Durham University Press, 1997), p. 83.

(٩) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(١٠) Thomas Wilson, *A Discourse upon Usury*, edited by Richard H. Tawney (London: Frank Cass, 1963), p. 156.

السادس عشر، التي تتمثل في اقتصاديات إيران وباكستان اللتين تفرض حكومتاهما تحريماً صارماً على الفائدة، مما أدى إلى إيجاد سوق سرية للإقراض بأسعار فائدة باهظة. فلم ينجح فرض دستور أخلاقي اقتصادي إسلامي صارم في منع الإقراض بفائدة، لكن خلق ببساطة سوقاً سوداء لإقراض المال، الأمر الذي أضرّ بِكُلّ من المستثمرين وبالاقتصاد. ومن المعروف أنّ سوق الإقراض السوداء هذه التي تعمل بالتوازي مع السوق الإسلامية الرسمية، تزوّد القروض بمعدلات فائدة باهظة. ومن المؤكّد أن وضع العقبات أمام تدفق المدّخرات إلى المستثمرين سيؤدي إلى ارتفاع تكلفة المال المتوفر للاستثمار. حتّى إنَّ مجلّة **المصرفي الإسلامي** (*Islamic Banker*) انتقدت محاولة المحكمة العليا في باكستان في العام ١٩٩٩ لتطبيق نظام مالي إسلامي في البلاد، يعتقد الاقتصاديون أنّه كان لهذا نتائج كارثية، مؤدياً إلى تراكم ديون باكستان الداخلية والخارجية[١١].

ثانياً: الثورة الكالفنية

مات لوثر في العام ١٥٤٦، في حين مات كالفن في العام ١٥٦٤، لكن آراءهما اللاهوتية، خصوصاً تلك المتعلّقة بالنمط المسيحي من السلوك، كانت متباينة، وتشكّلت أكثر من هذه الفجوة البالغة ١٨ عاماً. وترجع صيغ الاختلاف بينهما إلى طبيعة الجماهير التي استمعت إليهما. كانت تعاليم لوثر جريئة وبسيطة، لأنه كان لا بُدَّ من أن يجتذب الناس البسطاء، بينما توجّب على كالفن أن يقدم مذهباً يقتنع به جمهور من سكان المدن الرفيعي الثقافة نسبياً، الذين بمجرد أن اقتنعوا أو اهتدوا، نشروا المذهب بسرعة وجعلوه أشد تأثيراً. إن التباين في مستوى نجاح هذين الثوريينْ يعكس تبايناً في النجاح الذي تمّ تحقيقه بين سكان الريف والمدينة. تحدد المستقبل من قبل الأخير، فالروح التجارية لسكان المدن كانت تكتسب زخماً، وكانوا راغبين في تبنّي عقيدة دينية تتفهم طموحاتهم. كانت مقاربة كالفن في نشر المذهب الجديد تنم على أنّه مبتكر، ومخلص، وذكي. وقد أثّر النشاط التجاري والمحيط الاجتماعي لجنيف في منظوره الكلّي للحياة. فقد كان كالفن المجتهد المسيحي الأكبر في إعطاء تفسير عقلاني لسبب تحريم الربا، وبناء عليه لتعريف الربا. ووفقاً لرؤية المؤرخ البريطاني روجر تاوني، استطاع كالفن أن ينقل النقاش إلى مستوى أعلى: «يغيّر أو يتجاوز

(١١) Mushtak Parker, «High Noon for Riba Banking in Pakistan,» *Islamic Banker* (March 2001), p. 14.

المستوى الذي كانت تتم فيه المناقشة، فقد قام بالتعامل مع أخلاقيات إقراض المال ليس كمسألة يتم البتّ فيها بالاحتكام إلى مجموعة خاصّة من العقائد المتعلّقة بقضية الربا، ولكن كحالة خاصة من المشكلة العامّة للعلاقات الاجتماعية للمجتمع المسيحي، التي يتوجب حلها في ضوء الظروف القائمة»[١٢].

وبرفعه للمستوى الذي كان عليه النقاش، تمكّن كالفن من تشكيل فكر جديد. فلم يقصر الربا على تعريف جامد، لكنه حدده بمدى الضرر الذي يلحقه بحياة الناس العاديين. كان اعتقاد كالفن بأن «الربا يعدّ إثماً إذا آذى جارك فقط»[١٣]. وبخلاف لوثر، لم يكن كالفن مقيداً بنمط بيئة ريفية محدودة الرؤى. فالتوليفة المكوّنة من مهنته كمحام، وحياته في المدينة، وبُعد نظره، مكّنته من توقّع التغيّرات الاجتماعية والاقتصادية التي كانت جنيف وبقيّة أوروبا ستمرّ بها. ورأى ترولتيش[١٤] أن «تعرّف كالفن على الإنتاج الصناعي مبني على اقتصاد المال، باعتباره الأساس الطبيعي ونمط العمل المهني بجوار العمل الزراعي، كما رفض اعتراض رجال الدين على الربا، وأحسّ بوجود ارتباط داخلي بين التقدّم الاقتصادي والسمو الأخلاقي»[١٥] وهكذا، ففي حين إن كالفن الذي كان ضدّ الربا عندما يؤذي جار المرء، وكان يحثّ المؤمنين على تقديم قروض بدون فوائد إلى الفقراء والمحتاجين، فقد تمكّن نفسه من التخلّص من الموقف الازدرائي نحو إقراض المال، بتعرّفه على العلاقة بين توسّع الإنتاج وتوفر الائتمان.

وفي حين يتفق جميع مؤيدي الصناعة المصرفية الإسلامية على أنهم ينظرون إلى الفائدة، كما تفرضها المصارف التقليدية، على أنّها ربا، فهذه ليست الحال في بعض أجزاء العالم الإسلامي، باعتبار أن كثيراً من المسلمين، بمن فيهم الخبراء القانونيين ورجال الدين المسلمين، يختلفون في تفسيرهم لما يمكن اعتباره رِباً. بشكل عام، فإن التفسيرات الأشد صرامة للربا هي تلك المقدّمة من قبل رجال

(١٢) Richard H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (London: Penguin Books, 1964), p. 116.

(١٣) Ibrahim Warde, *Islamic Finance in the Global Economy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), p. 66.

(١٤) كان إرنست ترولتش (Troeltsch) أستاذاً في اللاهوت في جامعة هايدلبرغ في أوائل القرن العشرين. وقد نشر كتابه الشهير **التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية** عندما كان على علاقة وثيقة بماكس فيبر.

(١٥) Ernest Troeltsch, «The Economic Ethic of Calvinism,» in: Robert Green, ed., *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics* (Boston, MA: Heath and Co., 1959), p. 22.

الدين في العربية السعودية وبلدان الخليج الأخرى، فيما اقتصر رجال الدين الآخرون على تحريم الأشكال الأكثر وضوحاً من الربا.

ثالثاً: الربا في الإسلام

إن الربا محرّم في العديد من الآيات القرآنية: **﴿وَأَحَلَّ الله البَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾**[16] و**﴿يَمْحَقُ الله الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ والله لا يُحبُّ كُلَّ كفَّارٍ أثِيم﴾**[17] لكن هناك اختلافاً على تعريفه. ولم تدعم حكومات العالم الإسلامي ـ باستثناء إيران وباكستان ـ تفسيراً صارماً للربا. وبالتالي، تعمل المصارف التقليدية منذ أوائل القرن العشرين، حتى في بلدان مثل العربية السعودية وبلدان الخليج، مع شكوك قليلة نسبياً في ما يتعلق بالقاعدة الأخلاقية لتعاملاتها المالية. ومن المؤكد أن التشكك في أسسها الأخلاقية قد اكتسب زخماً خلال ربع القرن الماضي، وبرغم الصحوة الإسلامية، واصلت حكومات هذه البلدان دعمها الاقتصادي والقانوني والسياسي للمصارف التقليدية. ومع الأخذ في الاعتبار ذلك الطيف الواسع من الآراء في ما يتعلق بتفسير الربا، تحافظ الحكومات في العالم الإسلامي على هذا الموقع المتوسّط، في محاولة منها لأن تكون مراعية لمشاعر المتشددين من ناحية، وأولئك الأكثر تحرّراً من الناحية الأخرى. في الواقع، ومنذ دخول الصناعة المصرفية الحديثة إلى العالم الإسلامي، واجهت الحكومات معضلة بالنسبة إلى كيفية طرح القوانين التجارية التي تروق لِكُلّ من أفراد النخب الحديثة، وللجمهور الأكثر محافظة.

كانت أول حكومة إسلامية تضطر إلى التعامل مع قضية الصناعة المصرفية والفوائد المصرفية هي الحكومة العثمانية، التي سنّت في العام ١٨٨٧ قانوناً يثبّت سعر الفائدة عند تسعة بالمئة[18]. ونصّ هذا القانون على أنّ الفوائد الكليّة المدفوعة يجب ألا تتجاوز رأسمال الدين. وكان من المعتقد أن هذا الاشتراط يستشهد بالآية القرآنية التي تضفي الدقّة على تحريم الربا: **﴿لا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً﴾**[19]. وقد التزمت أغلب الحكومات الإسلامية الحديثة ببعض تعديلات هذا القانون العثماني.

---

(١٦) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٧٥.

(١٧) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٧٦.

(١٨) Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism* (London: Allen Lane, 1974).

(١٩) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١٣٠.

إن الأمر القرآني بتحريم الربا لم يحمل أيّ تعريف للمصطلح، إذ سيبقى تعريف الربا مسألة معقّدة، حيث إنّ المعنى الحرفي لاسم «الربا» هو «الزيادة»: ﴿يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾. ويُربي هو الزمن المضارع للفعل المشتقّ من اسم «الربا» الذي يعني «الزيادة». إن العلماء المسلمين السابقين والمعاصرين لم يتفقوا أبداً على ما يمكن اعتباره رِباً. فقد اعتقد ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨) أنّ الربا ينطبق فقط على النقد، وعلى المواد الغذائية التي تُقاس بالحجم، بينما رأى معروف الدواليبي أنّ الربا ينطبق على القروض الاستهلاكية، وليس على القروض الاستثمارية[٢٠].

ووفقاً للإمام الشافعي، وهو مؤسس أحد المذاهب الفقهيّة السنّية الأربعة الرئيسيّة[٢١]، فإن الآية ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ لا تفسر نفسها بنفسها؛ ولذلك، فلتمييز الحلال من الحرام، يجب على المرء أن يلجأ إلى أقوال (أو أحاديث) النبي (ﷺ)[٢٢]. وأبلغ حديث عن النبي (ﷺ) متعلّق بتحريم الربا الذي يُستشهد به كثيراً في أدبيات الصناعة المصرفية الإسلامية[٢٣]، هو ذلك الذي رواه عبادة بن الصامت الذي ذكر أنّ النبي (ﷺ) قال: «لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الفضة بالفضة ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا الملح بالملح إلا مثلاً بمثل يداً بيد سواء بسواء عيناً بعين، فمن زاد أو استزاد فقد أربى».

ذكر عبادة بن الصامت أن النبي (ﷺ) أضاف أنّه إذا كانت السلع التي يتمّ تبادلها مختلفة في النوع، «فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد». لكن الحديث أعلاه متعلق أكثر بربا الفضل الذي يشير إلى تبادل سلعتين من النوع نفسه، لكنهما مختلفتان في الجودة، أي استبدال مكيالين من القمح ذي النوعية الرديئة بمكيال واحد من نوعية أعلى.

وطبقاً لإجماع المذاهب الرئيسيّة الأربعة، فإن التعريف العامّ للربا هو: «مقايضة سلعتين من النوع نفسه بكميات مختلفة، حيث لا تمثل الزيادة تعويضاً مناسباً»[٢٤]

---

(٢٠) Frank Vogel and Samuel L. Hayes, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk and Return* (Hague: Kluwer Law International, 1998), p. 37.

(٢١) إن مؤسسي المذاهب السنية الرئيسيّة هم أبو حنيفة (المذهب الحنفي)؛ ومالك (المذهب المالكي)؛ والشافعي (المذهب الشافعي)؛ وأحمد (المذهب الحنبلي).

(٢٢) عشماوي، **الربا والفائدة في الإسلام**، ص ٣٣.

(٢٣) Vogel and Hayes, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk and Return*, p. 73.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٧٥.

وقد حدّد هؤلاء الفقهاء أنفسهم أيضاً نوعين رئيسيين من الربا: يسمّى **الأوّل** «ربا النسيئة» الذي يعني حرفياً «أن يُنسأ أو أن يُرجأ»، ويسمّى **الثاني** «ربا الفضل»، الذي يعني حرفياً «تفضيل سلعة من النوع نفسه، لكنّها أفضل في الجودة». يشير الأوّل إلى المدفوعات المؤجلة التي تزيد على رأس المال الذي تمّ إقراضه. ولأن هذا الربا يتعرّف على القيمة الزمنية للمال، تكون الزيادة على رأس المال مرتبطة بمدّة السداد. وعندما تشترط الاتفاقية بين الطرفين أن يتم سداد القرض بالكامل أو على دفعات بزيادة على رأس المال، فيعتبر ذلك ضرباً من ربا النسيئة. واعتقد بعض أكثر الصحابة احتراماً، بمن فيهم عبد الله بن عباس، وعبد الله بن الزبير، بأن تحريم الربا مقتصر على ربا النسيئة، ولدعم ادّعائهم يشيرون إلى قول النبي (ﷺ) الذي سمعه ورواه أسامة بن زيد: «لا ربا إلا في النسيئة»[٢٥]، حيث يقصر هذا الحديث النبوي الربا على مثل هذه المعاملات.

لم يعتبر أحد من الفقهاء المسلمين أن النوع الثاني من الربا محرّم، لكنّ ممارسته قد تؤدّي إلى ممارسة النوع الأوّل، أي ربا النسيئة. فنهى الفقهاء عن ممارسة ربا الفضل، اعتقاداً منهم بأنّ مثل تبادلات الفضل هذه للسلع التجارية قد تصبح مألوفة، ومن ثمّ تؤدّي إلى النسيئة، لكنهم لم يدّعوا تحريم تبادل الفضل للسلع، باعتبار أن هذا الأمر قد مارسه النبي شخصياً. فعندما اقترض النبي ناقة صغيرة (أي رأس المال)، أعاد ناقة أكبر سنّاً وحجماً، التي تفوق الناقة المقترضة في القيمة، وقد أراد بهذا العمل أن يُسعد الدائن[٢٦]. من الواضح أن النبي (ﷺ) والدائن لم يتفقا على شرط يُلزم النبي بإرجاع ناقة ذات نوعية أفضل. ولذلك، فهذا التبادل كان خالياً من الشكوك المتعلّقة بالربا.

كان سبب تحريم الفائدة هو حماية الفقراء. وقد مرّ الرسول بتجربة مهدت لنزول آيات الربا. فقد وافق النبي (ﷺ) بنفسه على استعباد رجل يدعى «سرق»، فشل في تسديد ديونه[٢٧]. وقد حدث هذا قبل نزول الوحي القرآني بتحريم

(٢٥) عشماوي، **الربا والفائدة في الإسلام**، ص ٣٣.

(٢٦) محمد التجكاني، «الأسس الشرعية للنشاط الاقتصادي في الإسلام،» ورقة قدمت إلى: **البنوك الإسلامية ودورها في تنمية اقتصاديات المغرب العربي**، تحرير لقمان مرزوق، وقائع ندوة المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب؛ ٣٤ (جدّة: البنك الإسلامي للتنمية، ١٩٩٥)، ص ٥٤.

(٢٧) عشماوي، المصدر نفسه، ص ١٩.

الربا. أما العشماوي الذي تبنّى وجهة النظر التي ترفض مساواة الفائدة المصرفية مع الربا، فقد وجد دعماً لحجّته في حادثة الاستعباد هذه. ففي رأيه، أن الله أوحى إلى نبيه آيات الربا التي تحرّم مضاعفة الفوائد أضعافاً مضاعفة، والتي تنتهي باستعباد المقترضين[٢٨]، كما أبدى العشماوي وجهة نظر أكثر جرأة بدعوة المسلمين إلى أن يكونوا أكثر ديناميكية في فهمهم للآية القرآنية، مؤكّداً أنّه بنسخ بعض الأوامر القرآنية، أراد الله أن يعلمهم أن يكونوا مجتهدين في وجهة نظرهم وفي تفسيراتهم[٢٩].

رابعاً: الفوائد والضرورات الاقتصادية

برغم الاستشهاد المتكرّر من قبل العديد من المسلمين بالآيات القرآنية التي تحرّم الفائدة، فإن الدعوة إلى إقامة اقتصاد يعمل بدون استخدام أسعار الفائدة لإدارة هذا الاقتصاد والتحكّم فيه أصبحت عقيمة. وبالتالي، نجد أن أكثر المصرفيين الإسلاميين نجاحاً لا يضعون هذا الهدف بين أولوياتهم الآنية، باعتبار أنهم يدركون أهمية الفائدة بالنسبة إلى الاقتصاد العالمي.

لقد أصبحت أسعار الفائدة على مدى قرون الأداة الأكثر أهمية للتحكّم في الإمدادات المالية أو حجم النقد ضمن نظام اقتصادي معين. وعندما يسود اتجاه تضخّمي، تتدخّل المصارف المركزية لتخفيض المعروض من النقود بزيادة أسعار الفائدة. ولذلك، يمثل رفع سعر الفائدة سياسة تهدف إلى منع حدوث مزيد من التدهور في القيمة الحقيقية للمال، بينما يمثل استقرار سعر الفائدة إشارة إلى استقرار القيمة الحقيقية للمال، حيث يتم اقتراض المال بتكلفة أقل عندما تكون قيمته الحقيقية مستقرّة بمرور الوقت، ويصبح الاقتراض أغلى خلال فترات التضخم. ولذلك، تستخدم الفائدة عملياً كتكلفة أو قيمة إيجارية لاستخدام المال خلال فترة زمنية محددة، وتسعّر بنسبة مئوية من قيمته. لقد أصبحت دراسة الفائدة واختلافاتها لا غنى عنها للدراسات الاقتصادية، كما أنَّ اعتبارها كتكلفة قد انغرس في عقول الناس، وبالتالي يؤثّر في قراراتهم عند شراء أجهزة منزلية بسيطة أو الاستثمار في مشروعات تبلغ قيمتها مليارات الدولارات.

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤١.

وسيكون من الصّعب تماماً تخيّل أن يعمل الاقتصاد العالمي بدون فائدة. وفي هذه الحالة، سيكون من الصعب إجبار الاقتصاديات العالمية على العمل بدون مصارف مركزية. وبشكل عام، عندما تتحرك الفائدة في اتجاه ما، يتحرّك الاقتصاد في الاتجاه الآخر، وتبقى نظرية الفائدة في الدراسات الاقتصادية واحدة من النظريات الشديدة التعقيد. فقد انخرط علماء الاقتصاد في العديد من المنازعات حول محدّدات سعر الفائدة وأهميتها، وأفضل سياسة لتحديد سعر الفائدة[٣٠]. وتوضّح النظرية الكلاسيكية أنّ سعر الفائدة يتحدّد بالطلب على الأموال اللازمة للاستثمارات والإمدادات المتوفرة من المدّخرات التي يرغب الناس في اقتطاعها من دخولهم، ومن ثمّ إقراضها. وتتحقق الثانية بتأجيل رغبتهم في الإنفاق من أجل الحصول على قيمة إيجارية معقولة لأموالهم. وبصفة عامة، إذا كان الإيجار («الفائدة») منخفضاً للغاية، سيفضّل الناس الاستهلاك الحالي على المستقبلي. على أية حال، فقد قلّل كينز (Keynes) الذي كان دائماً مدافعاً قوياً عن خفض أسعار الفائدة، من أهمية أسعار الفائدة في تحديد رغبات الناس، موضحاً أنّ المدّخرات تتأثّر بمستوى الدخل في المقام الأوّل[٣١].

إن الفجوة الواسعة بين ظهور تعبير «الاقتصاد الإسلامي» وأول ظهور أو نشر للأدبيات حول الموضوع، تعكس أوجه الاختلاف في الأوضاع الاجتماعية والسياسية السائدة. فالاستخدام الأوّل لهذا المصطلح في أربعينيات القرن العشرين لم يكن مقصوداً به على الإطلاق تأسيس مذهب أو فرع من الاقتصاد متعلق بالإسلام، فكان لا بُدَّ لهذا المشروع من أن ينتظر حتّى الستّينيات ليظهر. وحقيقة الأمر أنّ هذه المحاولة لتأسيس أو تشكيل «اقتصاد إسلامي» تعدّ جديدة نسبياً، ولم تجتذب إليها سوى نفر قليل جداً من علماء الاقتصاد المسلمين. ومن الواضح أيضاً أن حركة النهضة الإسلامية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لم تستخدم تعبير «الاقتصاد الإسلامي»، كما أنّ زعماءها، مثل محمّد عبده وجمال الدين الأفغاني، لم ينادوا مطلقاً بمذهب اقتصادي إسلامي[٣٢].

---

(٣٠) John Grant Ranlett, *Money and Banking* (New York: John Wiley, 1969), p. 313.

(٣١) John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money* (London: Macmillan, 1986), p. 166.

(٣٢) Timur Kuran, «Islam and Underdevelopment: An Old Puzzle Revisited,» *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, vol. 153 (1997), p. 313.

استخدم تعبير «الاقتصاد الإسلامي» لأول مرة في الهند خلال أربعينيات القرن العشرين، في خطابات أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩)[٣٣]، برغم أن المودودي لم يقصد أبداً دعوة المسلمين إلى تأسيس مثل حقل الدراسة هذا. من وجهة نظر كوران، كان هدف المودودي هو إعادة تأكيد الهوية الإسلامية، وحثّ المسلمين الأفراد، سواء التجّار أو المستهلكين، على التمسّك بالقيم الإسلامية في تقرير خياراتهم اليومية[٣٤]، وقد تمثّل غرضه في الحثّ على انتهاج سلوك إسلامي مثالي، وليس إقامة نظام للاقتصاد الإسلامي.

إن الاقتصاد الإسلامي الذي تبرعم في الستّينيات، ونشأ خلال السبعينيات، وتطوّر في الثمانينيات من القرن العشرين، مثّل محاولة لإعادة اكتشاف مذهب اقتصادي أو علم من خلال دراسة فقه المعاملات (علم التشريع العملي)، لكن هذا لم يكن أبداً هدف المودودي[٣٥]. كما أن الهند في الأربعينيات لم تشهد أيّة محاولات لإقامة نوع من الصناعة المصرفية الإسلامية برغم معاناة الفلاحين المسلمين على أيدي المرابين الهندوس[٣٦]، فلم يكن لدى المسلمين في تلك الفترة ثمة رؤية لاقتصاد إسلامي أو لصناعة مصرفية إسلامية.

في الحقيقة، سواء في الهند، أو معظم بلدان آسيا الإسلامية، أو الوطن العربي، لم يكن الاقتصاد الإسلامي والصناعة المصرفية الإسلامية جزءاً من رؤية إسلامية مشتركة بين المسلمين. وقد عملت الصناعة المصرفية وفقاً للنموذج الغربي في تركيا، ومصر، والهند منذ القرن التاسع عشر، بدون أن يظهر تحد إسلامي لقابلية تطبيقها من الناحية الأخلاقية. وبعد أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها، قام طلعت حرب، رجل الأعمال المصري الذي كان مسلماً تقليدياً، بتأسيس بنك مصر، بعد أن بدأ العديد من المشاريع الصناعية بدون أيّة معارضة من الأزهر أو المجموعات المحافظة الأخرى. وبينما كان حسن البنّا الذي أسّس حركة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨، ناقداً للنظام السياسي غير الإسلامي

---

(٣٣) مؤسّس الجماعة الإسلامية (حزب الإسلام)، أولاً في الهند ثمّ في باكستان. نشر العديد من الكتب التي تحث المسلمين على العودة إلى مبادئ الإسلام الأساسية، مثل **الجهاد في الإسلام**، **والإسلام والجهل**، **ولنكن مسلمين**.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

المصري، فقد امتدح طلعت حرب كثيراً[٣٧]، ولم يتصوّر الإخوان المسلمون أبداً، على الأقل في العقود الأولى لنشاط الحركة، نظاماً اقتصادياً إسلامياً.

بفعل أسباب متعددة، شهدت الفترة من ١٩٦٠ إلى ١٩٩٠ تسارعاً في النشر حول الاقتصاد الإسلامي. وخلال الستّينيات والسبعينيات، واجه الوطن العربي صراعات داخلية وقُطرية. كانت الدول العربية نفسها تكافح من أجل إيجاد نظم سياسية واقتصادية ترى أنّها أكثر ملاءمة لتحقيق الاستقرار والازدهار. واختار العديد من البلدان، مثل مصر وسورية والعراق، تطبيق سياسات اقتصادية مستعارة من الأيديولوجيات السوفياتية أو الاشتراكية، فيما طبّقت دول أخرى ـ مثل العربية السعودية والكويت والمغرب ـ سياسات اقتصادية كانت أكثر توافقاً مع الغرب الرأسمالي. وخلال هذه الفترة، أنفقت طاقة عقلية كبيرة على نشر أدبيات تثبت أنّ الإسلام كان اشتراكياً أو رأسمالياً، وذلك بناء على توجه الكاتب السياسي أو الدولة العربية الداعمة لجهوده. فقد ظهر الاقتصاد الإسلامي في كثير من الأحيان كبديل لهذه السياسات الاشتراكية والرأسمالية الإسلامية المتنافسة. فجاء المساهمون في موضوع الاقتصاد الإسلامي في معظم الأحيان من الدوائر المرتبطة بالحركات السياسية الإسلامية، ولذلك ركّزوا على انتقاد السياسات الاقتصادية الاشتراكية التي عزّزتها الحكومات اليسارية. وفي هذا السياق، أشار محمّد صديقي، وهو مؤلّف بارز في الاقتصاد والصناعة المصرفية الإسلامية، إلى أنّه في حين إن ٣٤ من أصل ١١٤ منشوراً حول الاقتصاد الإسلامي خلال السبعينيّات تضمّن انتقاداً للاشتراكية/ الشيوعية، بينما كان اثنان فقط منتقدين للرأسمالية[٣٨].

حافظت الحكومة السعودية على موقع ثابت ضدّ المبادئ الاشتراكية الشيوعية خلال تلك الفترة، وأدت دوراً رئيسياً في تيسير نشر الأدبيات حول الاقتصاد الإسلامي. فقد نظّمت الجامعات السعودية عدداً من المؤتمرات حول الموضوع، دعي إليها مشاركون من جميع أنحاء العالم، وشجّعت العديد من الاقتصاديين وعلماء الاجتماع المسلمين العاملين في الجامعات الغربية على قضاء إجازات بحثية (Sabbaticals) مدفوعة الأجر في الجامعات السعودية[٣٩]، والعديد من هؤلاء

---

(٣٧) Thomas Philip, «The Idea of Islamic Economics,» *Die Welt Des Islams*, vol. 30, nos. 1-4 (1990), p. 119.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

الأفراد قاموا بنشر كتب باللغة العربية بعد انتهاء تلك الإجازات الدراسية التي مثّلت منشوراتهم حول الاقتصاد الإسلامي معارضة السياسات الشيوعية الاشتراكية أو هجوماً عليها أكثر من كونها أبحاثاً متعلّقة بعلم جديد.

كان لا بُدَّ من الانتظار حتّى الستّينيات ليظهر أحد أهم الأعمال الرائدة في الاقتصاد الإسلامي، عندما نشر كتاب **اقتصادنا** لمؤلّفه محمّد باقر الصدر[٤٠] في طبعته الأولى. ومنذ ذلك الحين، وبعد نجاح الصناعة المصرفية الإسلامية، تضاعفت المنشورات حول الموضوع. ومن الجدير ملاحظته هنا أن المصارف الإسلامية التي تدير أصولاً يتوقّع أن تبلغ ١٠٠٠ مليار دولار أمريكي بحلول عام ٢٠١٣[٤١]، استفادت كثيراً من هذه المنشورات، فالاندفاع الكبير نحو هذا النوع من النشاط المالي سيحاول إيجاد جذور أعمق، وهي مهمّة من الممكن أن يقدمها الاقتصاد الإسلامي. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الباحثين في حقل الاقتصاد الإسلامي مسرورون بنجاح الصناعة المصرفية الإسلامية، الذي يزوّدهم أيضاً ببيانات تجريبية مفيدة لأبحاثهم. هذا ويضع الاقتصاد الإسلامي أهدافاً اجتماعية مثالية، لا يمكن قياسها بالزيادات في العائدات أو في قيمة الأصول. وبهذه الطريقة، ففي حين تنحصر العناصر الدينية في الصناعة المصرفية الإسلامية في تحويل المعاملات المالية المشكوك في كونها ربوية إلى تعاملات مشروعة، نرى أن المثالية الدينية تتخلّل جوهر وأهداف الاقتصاد الإسلامي، وخصوصاً تحقيق العدل الاجتماعي، حيث يبقى تحقيق العدل الاجتماعي هدفاً رئيسياً للاقتصاد الإسلامي باعتبار أن المؤمنين ورثوا الأرض من الله: **﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾**[٤٢].

ويمكن ملاحظة أن أحداً من أولئك الذين ساهموا في كتابات حول الاقتصاد الإسلامي لم يقدّم مخططات إجرائية تحدد معالم الطريق الذي يمكن انتهاجه لتحقيق العدالة في المجتمع. فالغالبية الساحقة من «المخططات» التي يفترض أن تضمن توزيعاً أفضل للدخل تعتمد على التبرّعات الاختيارية من قبل المسلمين الأفراد. وبالإضافة إلى ذلك، تفشل مخططاتهم في الضغط من أجل مراجعة للاجتهاد، ولإعادة تقدير النسبة المئوية للزكاة وطريقة تحصيلها نسبة إلى

(٤٠) رجل دين شيعي، ومفكّر، وناشط سياسي عراقي. أعدم من قبل نظام صدام حسين عام ١٩٨٠.
(٤١) القبس، ٧/ ٢/ ٢٠٠٦.
(٤٢) القرآن الكريم، «سورة النور،» الآية ٥٥.

ثروة الفرد، أو لتقييم حالة المجتمع الذي يعيشون فيه. إن الزكاة مفروضة بنسبة ٢,٥ بالمئة من الثروة غير العاملة للفرد، لكن هذا لا يكفي لتصحيح التباين المفرط في توزيع الدخل في معظم النظم الاجتماعية المعاصرة. وبالإضافة إلى ذلك، فالإسلام لا يفرض ضريبة على الدخل، وهذا يحرم الحكومات من دخل ثابت، وبذلك يسبّب انهيار الخدمات التي تقدّمها لشعوبها.

وفي الوقت نفسه، من المعروف أنّ الإسلام غير محايد عندما يتعلق الأمر بالمبادئ الأخلاقية، إذ إنَّ القرآن والحديث مفعمان بالآيات التي تحثّ على الأمانة والإيثار والتضحية. لكن هذه الإشارات لا تكفي لتطوير مخطط إجرائي أو لتشكيل سياسة اقتصادية من شأنها أن تغيّر المجتمع نحو الأفضل. من المؤكّد أنّه إذا تمّ اختيار النمط الصحيح من الأفراد الذين يمتلكون الخصائص الأخلاقية للمؤمنين الصالحين، فمن الممكن توقّع أنهم سيطرحون سياسات اقتصادية للتخفيف من الظلم على الفقراء. ولذلك، فإن النظام الإسلامي الذي يعتمد على إيثار وأمانة الناس لا يمكن أن يكون أرفع من نظام تطبّق فيه ضريبة على الدخل يتم تعديلها بشكل دوري للسماح بضبطها وفقاً للمتغيّرات الاقتصادية الأخرى.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن نظاماً مثل هذا الذي يعتمد على الضرائب التي تحدد نسبتها هيئة منتخبة من الممثلين، لا يكون محايداً أبداً في ما يتعلق بالمبادئ الأخلاقية، فنظامه القانوني ومخطّطه الضريبي يتأثّران بالقيم الأخلاقية التي تتداخل إلى حدّ كبير مع القيم الدينية. والاقتصاد الوضعي بنفسه ليس محايداً في ما يتعلق بالمبادئ الأخلاقية.

خامساً: من الاقتصاد الإسلامي إلى التمويل الإسلامي

لقد تكوّن لدى البعض مفهوم خاطئ حول موضوع الصناعة المصرفية الإسلامية بمساواتها بالاقتصاد الإسلامي. وعلى أية حال، بات واضحاً في السنوات القليلة الماضية أن النجاحات التي تحققت في الأولى، كما انعكس في تأسيس المصارف الإسلامية الجديدة، أنتجت نجاحاً موازياً صغيراً في مجال النشر أو البحوث المتعلّقة بالاقتصاد الإسلامي. ولم ينتج هذا بالتأكيد من تحوّل في الجهود البحثية من الاقتصاد الإسلامي إلى الصناعة المصرفية الإسلامية، بل من حقيقة أنّه منذ البداية، كان طرح الاقتصاد الإسلامي كموضوع، مع قليل من الاستثناءات،

يمثل مسعى مستنداً إلى العواطف بدلاً من الجوهر، يروّج له أناس لم يسبق أن كانوا طلاباً جادين لأي من الاقتصاد أو الشريعة.

يتجاهل الاقتصاد الإسلامي أهمية تطبيق السياسات النقدية من قبل المصارف المركزية، أي تقليل المعروض النقدي برفع أسعار الفائدة عندما يكون هناك اتجاه تضخّمي وزيادة المعروض النقدي بخفض أسعار الفائدة خلال فترات الركود. ولذلك، يمثل رفع سعر الفائدة مقاربة تستهدف المحافظة على القيمة الحقيقية للنقود، حيث يتم اقتراض المال بتكلفة أقل عندما تكون قيمته مستقرّة بمرور الوقت، في حين يصبح اقتراضاً أكثر تكلفة خلال فترات التضخم.

منذ نشر كتاب محمّد باقر الصدر حول الاقتصاد الإسلامي، لم يُضف ثمة شيء كبير أو جديد إلى الحقل المعروف بالاقتصاد الإسلامي، وعلى حدّ تعبير شبلي الملاط: «تميل كثير من الأبحاث [في مجال الاقتصاد الإسلامي] إلى الانشغال بالعموميات وتخطئ لتواضع الجهود المبذوله في تكوينها. كما أنَّ افتقارها إلى الجدية، يمنع ظهور أدبيات جادة ومنظّمة. فقد أدت «الموضة» الأخيرة للكتابة حول الاقتصاد الإسلامي إلى تحفيز الإنتاج بصورة مستعجلة، مما أدى إلى إنتاج أدبيات ضحلة ومكررة»(٤٣).

وبرغم أن بحث الصدر حول الموضوع كان واحداً من الأعمال القليلة التي استحوذت على الاحترام، إلا أنّه طرح الاقتصاد الإسلامي كأيديولوجيا أكثر منه كعلم(٤٤).

سادساً: الصناعة المصرفية الإسلامية: خلفية تاريخية

منذ كارثة الخامس من حزيران/يونيو ١٩٦٧ والهزيمة المؤلة للجيوش العربية على يد إسرائيل، تأثرت الشخصية الإسلامية العربية، على وجه الخصوص، بموجة للإحياء الإسلامي تعزّزت باندلاع الثورة الإسلامية في إيران. فقد أدت تأثيراتها المتتابعة، بصورة مباشرة وغير مباشرة، إلى اندلاع ثلاث حروب أدّت إلى موت الآلاف وتضرّر ملايين الناس وخسارة مليارات الدولارات. أما التأثير الأكثر ديمومة، فكان تشكيل حركات سياسية إسلامية

---

(٤٣) Warde, *Islamic Finance in the Global Economy*, p. 40.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٠.

جديدة وازدياد قوة تلك الأقدم منها. وعلى الساحة الاجتماعية، فإن مظهراً لم يسبق له مثيل للقيم والهوية الإسلامية أعلن عن نفسه، واتخذ شكل اللحى الطويلة بين الرجال استجابة لسنّة النبي (ﷺ) (الحديث)، وتغطية الشعر من قبل النساء، كما هو منصوص عليه في القرآن. وعلى الصعيد الاجتماعي الاقتصادي، أدى هذا الإحياء الإسلامي، مقترناً مع فائض في الحسابات الجارية لدول الخليج، إلى إنشاء المؤسسات المصرفية الإسلامية كاستجابة طبيعية للزيادة في الإيرادات الفائضة التي تزامنت مع تصاعد المشاعر الدينية، والدعوة إلى العودة إلى المبادئ الإسلامية الأساسية. فكان إنشاء تلك المؤسسات المالية إظهاراً للهوية الإسلامية بوسائل مالية.

تأسّس البنك الإسلامي للتنمية في عام ١٩٧٤ من قبل منظمة المؤتمر الإسلامي، وتأسّس أول مصرف تجاري إسلامي في دبي في عام ١٩٧٥، في حين تأسّس أول مصرف إسلامي في أوروبا في عام ١٩٧٨. وقدّر أنّه في عام ٢٠٠٥ كان هناك أكثر من ١٠٠ مصرف ومؤسسة مالية إسلامية تمتلك أصولاً تتراوح قيمتها بين ٢٤٠ و٤٠٠ مليار دولار أمريكي[٤٥]. لكن يجب أيضاً توضيح أنّه في عام ١٩٩٥، لم يكن مجموع أصول المصارف الإسلامية يزيد على نحو ١٥٠ مليار دولار أمريكي، وهي قيمة لم تكن تمثل أكثر من بضعة أعشار من الواحد بالمئة من الأصول المتراكمة للمصارف العالمية[٤٦]. وفي العام ٢٠٠٦، تمّ تقدير مجموع أصول المصارف الإسلامية بما لا يتجاوز ٥٠ بالمئة من مجموع أصول بنك سيتي غروب[٤٧]. وتم تأسيس هذه المصارف لتتوافق مع وجهات نظر أغلبية علماء المسلمين الذين يعيشون في منطقة الخليج، والذين يتشدّدون بمساواة فوائد المصارف بالربا.

إن المصارف الإسلامية التي تشتغل في الغالب في بيئة اقتصادية مختلطة، وتتنافس مع المصارف التقليدية، وفي كثير من الأحيان مع المصارف الإسلامية الأخرى، يجب أن تلجأ إلى تدبير مواردها المالية بنظام المشاركة في الربح والخسارة لتفادي الربا. إنّ الآليتين الرئيسيتين للتمويل باستخدام مخططات المشاركة في الربح والخسارة هما المضاربة والمشاركة اللتان يمكن تعريفهما كالتالي:

(٤٥) *Financial Times*, 20/11/2006, p. 15.

(٤٦) Duncan Smith, «Development in Islamic Banking,» *Capital Market Strategies* (April 1995), p. 33.

(٤٧) القبس، ١٥/١١/٢٠٠٦، ص ٤٠.

١ ـ المضاربة

هي شراكة في الربح بين رأس المال والعمل. تنجز المضاربة نموذجياً بين أصحاب حسابات الاستثمار، باعتبارهم مزوّدين للمال، والمصرف الإسلامي كمضارب (الشريك العامل). يعلن المصرف الإسلامي رغبته في قبول أموال أصحاب حساب الاستثمار، وتكون مشاركة الأرباح كما هو متفّق عليه بين الطرفين، فيما يتحمّل الخسائر مزوّد الأموال، باستثناء حالات سوء التصرف الإداري أو الإهمال أو انتهاك الشروط المتفق عليها من قبل المصرف الإسلامي.

٢ ـ المشاركة

ضرب من الشراكة بين المصرف الإسلامي وعميله، حيث يساهم كلّ من الطرفين برأسمال الشراكة بدرجات متساوية أو مختلفة لتأسيس مشروع جديد أو المشاركة في مشروع حالي. يكون كلّ من الطرفين مالكاً لرأس المال على أساس دائم أو متناقص، ويحصل على الربح أو يتحمّل الخسارة، بصورة متناسبة مع رأسماله.

وعلى أية حال، فبرغم أنّ هناك تشديداً على التمويل بنظام المشاركة في الربح والخسارة، باعتباره الهدف وراء تأسيس المصارف الإسلامية، إلا أن استعماله يبقى حالة مثالية. وتظهر الإحصائيات أنّ أغلب المصارف الإسلامية تستخدم أدوات شبيهة بالدين، باعتبارها الوسائل الرئيسيّة لتمويل عملائها. ومن خلال تحليله للبيانات المالية لبيت التمويل الكويتي خلال الفترة ما بين عامي ٢٠٠٠ و٢٠٠٥ (الجدولان (٥ ـ ١) و(٥ ـ ٢) في الفصل الخامس من هذا الكتاب)، وجد المؤلّف أن أكثر من ٨٥ بالمئة من التمويل المزوّد تمّ من خلال عمليات المرابحة والإجارة، وهي أدوات شبيهة بالدين النقدي مقابل الفائدة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الإحصائيات الواردة من الجمعية الدولية للمصرفيين الإسلاميين في التسعينيات تظهر أيضاً أنّ الأدوات الشبيهة بالدين بلغت أكثر من ٥٠ بالمئة من إجمالي التمويل المزوّد من قبل المصارف الإسلامية[٤٨].

إن الأداتين الرئيسيتين الشبيهتين بالدين المستخدمتين من قبل المصارف الإسلامية هما المرابحة والإجارة، وتعرّفان على أنهما:

---

(٤٨) Rajesh Aggarwal and Tarik Yousef, «Islamic Banks and Investment Financing,» *Journal of Money, Credit and Banking* (Ohio University State), vol. 32, no. 1 (February 2000), p. 173.

أ ـ المرابحة

هي بيع السلع بهامش ربح متّفق عليه فوق سعر التكلفة. هناك نوعان من بيع المرابحة. في **الأوّل**، يشتري المصرف الإسلامي السلع ويطرحها للبيع بدون أيّ وعد مسبق من العميل لشرائها، ويطلق على هذا اسم المرابحة الطبيعية أو المرابحة الفورية. ويتضمّن **الثاني** نموذجياً وعد العميل بشراء المادة (المواد) من البنك الإسلامي.

ب ـ الإجارة

هي نقل ملكية الخدمة لفترة محدّدة أو لاعتبار قانوني متّفق عليه.

سابعاً: المصارف الإسلامية والتمويل العالمي

ذكرنا سابقاً أنّ المصارف الإسلامية تدير نحو ١٠٠٠ مليار دولار أمريكي من الأصول، وأنه برغم أنّ هذا الرقم كبير جداً من الناحية المطلقة، فهو لا يمثّل سوى بضعة أعشار من واحد بالمئة من مجموع أصول المصارف الدولية، كما أشرنا سابقاً. ولذا، فإن الحديث المتفائل حول المصارف الإسلامية يجب ألا يعمينا عن حقيقة الأموال التي تديرها، فهي لا تمتلك في الحقيقة سوى تأثير صغير جداً في النظام النقدي العالمي.

توقّع بعض مؤيدي الصناعة المصرفية الإسلامية أن تمتلك مصارفهم تأثيراً هائلاً في الأسلوب والأدوات المستخدمة في إدارة الأعمال المصرفية التقليدية، الأمر الذي ثبت أنّه حلم أكثر منه حقيقة. إنّ حقيقة الأمر هي أنّ المعاملات التجارية للمصارف التقليدية الأجنبية قدمت، وبطرق متعددة، مساعدات كبيرة إلى مشاريع تأسيس الصناعة المصرفية الإسلامية والترويج لها. ولم تقتصر هذه المعاملات على تزويد المصارف الإسلامية بالمهارات والتقنية، لكن الأمر الأكثر أهميّة كان تزويدها بالأدوات الاستثمارية المتوافقة مع متطلبات الشريعة. نحن نتفق مع وردة في أن «الاجتهاد الجديد حول التمويل الإسلامي يتم من خلال التعاون بين المؤسسات المالية التقليدية والإسلامية، وذلك خارج العالم الإسلامي في كثير من الأحيان»[٤٩].

---

(٤٩) Warde, *Islamic Finance in the Global Economy*, p. 87.

بيد أن هذا الاجتهاد، أو الابتكار، من قبل المصارف التقليدية في تطوير الأدوات والمنتجات المقبولة بالنسبة إلى الشريعة لم يُنجز بسبب الاهتمام بالأمور الأكاديمية، بل من أجل اجتذاب الأموال من المصارف الإسلامية. وهكذا، فإن علاقة العمل بين المصارف الإسلامية المحليّة في منطقة الخليج والمصارف التقليدية الدوليّة كانت قوية دائماً، وهي تتعامل في ما بينها بانسجام لتحقيق مزيد من الربح للجانبين. ويتم هذا على الرغم من الملاحظات القاسية من قبل بعض الشخصيات البارزة في الصناعة المصرفية الإسلامية الذين يواصلون تذكير الجمهور بعد الصلوات بأن المهمّة المقدّسة للمصارف الإسلامية، متمثلة في كونها «جاءت لإنقاذ البشرية من شرّ الربا»، مع تحذيرهم في الوقت نفسه من الكوارث الاقتصادية الوشيكة الناتجة من التعامل بالربا، مستشهدين بالآية القرآنية ﴿**يَمْحَقُ الله الْرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ**﴾، وليس من غير المعتاد، بعد مثل هذه الخطب، أن تقوم مثل هذه الشخصيات البارزة أو جمهورهم في المصرف بالاجتماع بمدير من سيتي بنك، أو دويتشه بنك، أو HSBC لالتماس مساعدته في تطوير بعض المنتجات المتوافقة مع الشريعة. وبرغم الانحرافات التي تعكسها مثل هذه الخطابات، فالعلاقات بين المصارف التقليدية الإسلامية والدوليّة يسودها الوئام من أجل تحقيق الربح لكلا الطرفين.

لذلك تبقى الصناعة المصرفية، نشاطاً عقلانياً علمانياً، بغضّ النظر عن التوجهات الدينية لطرف أو لآخر. فقد استطاعت المصارف الإسلامية والتقليدية إنشاء علاقة تعايشية لكي تستمر وتنجح. فالمصرف الإسلامي لن يعترض على منتج مالي متوافق مع الشريعة، وبغضّ النظر عن كون هذا المنتج قد تمّ تطويره في نيويورك أو جنيف، فسيكون مستعداً للتشارك في الربح مع مطوّره. ومن جهتها، نجد أن المصارف التقليدية في أوروبا والولايات المتّحدة راغبة أيضاً في تدريب بعض موظّفيها على أساسيات الصناعة المصرفية الإسلامية، وجعلهم يفهمون ماهية القيود المفروضة من قبل هذه الأساسيات على المنتجات المطلوبة.

وقد حفّز هذا في الغرب طلباً على الأبحاث المتعلّقة بالأعمال المصرفية والتمويل الإسلامي، وخلق في الحقيقة حالة أصبح فيها البحث في مجال التمويل الإسلامي نشاطاً أجنبياً في ما يتعلق بِكُلّ من لغته وموقعه. لقد أصبحت الإنكليزية اللغة الرسمية للبحوث، وتعقد أغلب الحلقات الدراسية حول الموضوع في أوروبا، والولايات المتحدة الأمريكية أو الشرق الأوسط. أما الجامعات،

وخصوصاً في الولايات المتّحدة والمملكة المتّحدة، فهي المؤسسات الأكثر نشاطاً في دعم مثل هذه البحوث والترويج لها.

في كلّ عام، يعقد مركز هارفارد للدراسات الشرق الأوسطية المنتدى الأكثر احتراماً حول الصناعة المصرفية الإسلامية، ويدعو إليه الباحثين حول التمويل الإسلامي والموضوعات الشرعية ذات العلاقة من جميع أنحاء العالم. ولاحظ المؤلّف أنّه من بين الأبحاث المقدّمة في منتدى هارفارد حول التمويل الإسلامي لعام ١٩٩٨، والبالغ عددها ٤٤، كان ٣٤ منها مؤلّفاً من قبل الباحثين العرب والمسلمين وغير المسلمين العاملين في الجامعات أو المؤسسات المالية الغربية.

ولذلك، فليس من قبيل المبالغة الادّعاء بأن الاجتهاد أو الابتكار في حقل التمويل الإسلامي يتم في معظمه في الغرب. لا يمكن تفسير هذه الظاهرة سوى بالاعتراف بحقيقة أنّ المنافسة بين المصارف المتعددة الجنسيات للفوز باستثمارات من المصارف الإسلامية هي ما يخلق الطلب الغربي على الأبحاث المتعلّقة بالموضوع.

إنّ ندرة علماء الشريعة الذين يتمتعون بسعة الاطّلاع أيضاً في مجال الاقتصاد، والمالية، ومنهجيات البحث ناتجة من افتقار العالم الإسلامي إلى الخبرة والتقدّم في طرق البحث التي توجد عموماً في المراكز الأكاديمية في الغرب. لذلك اقترح العلواني والأنصاري[٥٠]، أنّه من أجل التغلّب على نقص علماء الشريعة المثقفين أيضاً في علم التمويل، يجب ألا يعتمد الاجتهاد على الجهود الفردية، بل يجب أن يزدهر في مراكز البحوث التي تضم اختصاصيين في الحقول المختلفة[٥١]. بيد أنّه يجب عدم فهم دعوتهما إلى الاجتهاد المؤسساتي كدعوة مضادة للجهود الفردية. فالمؤسسة، نظام اجتماعي مفتوح يستمد طاقته من الجهود الفردية.

---

(٥٠) من كلية العلوم الإسلامية والاجتماعية في جامعة ليسبورغ في الولايات المتحدة الأمريكية.

(٥١) Taha J. Al-Alwani and Waleed El-Ansary, «Linking Ethics and Economics: The Role of Ijtihad in the Regulation and Correction of Capital Markets,» paper presented at: The Proceedings of the Second Harvard University Forum on Islamic Finance: Islamic Finance into the 21st Century, Harvard University, Cambridge, MA, 9-10 October 1998, p. 100.

ثامناً: الصناعة المصرفية الإسلامية والتنمية

أسّست المصارف الإسلامية في المقام الأوّل لتحقيق أقصى عائد على الاستثمار للمودعين والمساهمين. لكن بالإضافة إلى هذا الهدف، تطلّع الرواد وعلماء الشريعة دائماً إلى تحقيق أهداف اجتماعية كبرى. وقد اختارت بعض المصارف الإسلامية أن تُظهر ذلك بوضوح في بيانات أهدافها. وقد تضمّن بيان أهداف بيت التمويل الكويتي ما يلي: «في إطار جهودنا لتقديم خدمة نافعة ومتميّزة للمودعين والمساهمين، فقد استلهمنا القيم الإسلامية لتقديم أفضل خدمة لعملائنا والمحافظة على المعايير الاحترافية، وتحمّل مسؤوليتنا تجاه مجتمعنا ونحو العالم الإسلامي»[٥٢].

وبالإضافة إلى ذلك، استمرّ المنظّرون وكثير من مؤيدي الصناعة المصرفية الإسلامية في نشر التحذيرات حول العلل الاجتماعية والاقتصادية لفوائد المصارف، وحول كيف تشجّع الصناعة المصرفية التقليدية على تراكم الثروة في أيدي القلة. وعرضوا الصناعة المصرفية الإسلامية كبديل يدفع المجتمع والاقتصاد إلى الأمام، مع توجيه اهتمام خاصّ لتمكين الناس ذوي الدخل المنخفض للدخول إلى الدورة الاقتصادية المنتجة. إن تمكين أولئك الذين عاشوا على الهامش من تحقيق أحلامهم يمثل جزءاً من مهمّة المصارف الإسلامية، برغم أنّه لم يتحقق من هذه المهمّة سوى جزء صغير للغاية. وعلى العكس من ذلك، وجدت دراسة أجريت في مصر أن المصارف الإسلامية لم تفعل شيئاً خارج المدن، وأن أغلبية قروضها قدّمت إلى الأغنياء، بينما لم تتلق الطبقات الوسطى سوى نسبة هامشية من هذه القروض[٥٣].

وفي الكويت، انتُقدت المصارف الإسلامية بسبب تشجيعها للقروض الاستهلاكية بطريقة ساعدت على خلق نمط مفرط من الاستهلاك الذي صعّب الأمور على الأشخاص ذوي الدخل المتوسّط. وقد انتقد وزير المالية ضمنياً دورها في إلزام العملاء ذوي الدخل المنخفض والمتوسط بتحرير شيكات مؤجلة كتأمين. لكن المصارف الإسلامية تعرض دائماً دورها البارز في مشروعات التنمية العقارية للدفاع عن أنفسها. ولذلك، إذا استثنينا البنك الإسلامي للتنمية الذي تأسّس من

---

(٥٢) **التقرير السنوي لبيت التمويل الكويتي لعام ٢٠٠١** (تقرير يصدر البنك سنوياً يكشف فيه عن أرباحه وخسائره للعام المنصرم).

(٥٣) Warde, *Islamic Finance in the Global Economy*, p. 171.

قبل الحكومات الإسلامية لغرض وحيد هو تمويل مشروعات التنمية، سنجد أن دور المصارف الإسلامية في هذا الحقل كان دوراً ثانوياً. فقد كان تركيزها موجّهاً نحو القروض التجارية القصيرة المدى ذات الحدّ الأدنى من المخاطر، مما يتناقض كثيراً مع هدفها الاجتماعي الكبير. وكان صالح كامل، رئيس مجموعة دلة البركة، واضحاً وصريحاً في نقده للصناعة المصرفية الإسلامية، الحقل الذي يعدّ هو شخصياً من رواده: «بصريح العبارة، وبعد مرور سنوات عديدة على بدء النشاط المصرفي الإسلامي، نجد أننا لم نتجاوز منزلة الوساطة المالية.

ولذلك، نجد أن الأنماط المفضّلة لاستثمارات وتعاملات المصارف الإسلامية هي الوساطة الأقل خطراً، التي لا تحقق مقاصد الشريعة لتجنّب الربا وتقديم قيمة مُضافة إلى المجتمع. ومن المؤسف أنّه لا تتوفر أنماط كافية من الاستثمارات المنتجة. ولذلك ما زالت الصناعة المصرفية الإسلامية مقتصرة على الوساطة المالية»(٥٤).

لقد رأى صالح كامل بهذا أنّ المصارف الإسلامية حصرت أنفسها في المرابحة، وتفادت الخطر المرتبط بالمضاربة. لا يقتصر الأمر على أن المصارف الإسلامية لم تتمكن من تجاوز دورها كمجرّد وسيط مالي، بل إن وساطتها في أغلب الحالات تمثلت في تحويل المدّخرات والصناديق الإسلامية إلى استثمارات في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وهو الأمر الذي يبرّر في أغلب الأحيان بنقص الفرص الاستثمارية في العالم الإسلامي، إضافة إلى عدم الاستقرار السياسي. وبالإضافة إلى ذلك، فهناك طلب أكثر على المشروعات التي تتطلّب تمويلاً طويل الأجل في البلدان التي تتميز بنسبة عالية من قيمة الناتج الصناعي إلى الدخل الوطني، بما فيها الولايات المتحدة الأمريكية والبلدان الأوروبية.

وفي الحقيقة، تواجه المصارف التقليدية في العالم الإسلامي المشاكل والتحديات نفسها. وعلى ذلك، نجد أن المشكلة متأصّلة في التخلف أكثر من كونها مستندة إلى ما إذا كان نمط التمويل إسلامياً أم تقليدياً، ناهيك عن حقيقة أنّ المصارف الإسلامية ضمنت مساهمتها في تنمية الأمة كجزء من

---

(٥٤) Saleh Kamel, «Securitization of Islamic Investment Funds: An Investor's Point of View,» paper presented at: The Conference on Islamic Financial Investment, Beirut, Lebanon, 12-13 March 2002, p. 7.

مهمّتها. وبقيت هذه المهمّة في البيانات المالية لهذه المصارف الإسلامية، مما لا يذكّرنا بدورها الاجتماعي المستهدف أكثر مما يذكرنا بفشلها في تحقيقه. وكان الوضع أسوأ في البلدان التي حُظرت فيها المصارف التقليدية، مثل إيران وباكستان. ففي باكستان، أصبحت أسلمة النظام المصرفي أيديولوجيا، وليست تطبيقاً لخطّة اقتصادية، مما أدّى إلى نتائج كارثية. ففي خلال العقدين الماضيين، وضعت القيادة الباكستانية في اعتبارها استرضاء الأحزاب الإسلامية المؤثرة بدلاً من رفع مستوى حياة الناس بتحسين السياسة النقدية للبلاد. وقد أوردت مجلة **المصرفي الإسلامي** ما يلي: «قامت الحكومات بالسباحة مع تيار الأسلمة المصرفية للحصول على مكاسب سياسية، مثل الجنرال ضياء الحقّ، ونواز شريف، والجنرال مشرف لاحقاً، أو رفضت فكرة الأسلمة المصرفية، كما حدث في إدارة بنازير بوتو»(٥٥).

ليست هناك أية إشارات إلى أن الصناعة المصرفية الإسلامية نقلت هذين البلدين إلى بيئة اقتصادية صحّية. فقد أدى منع الفوائد إلى خلق سوق «ربوية» موازية، كما أن حكومة باكستان تقترض بالفوائد من أسواق التمويل الدولية، والقيمة التي تدفعها سنوياً في إصلاح ديونها توازي ٤٦ بالمئة من الإنفاق الحكومي الإجمالي. وقد أدى منع الفوائد من قبل حكومتي هذين البلدين (إيران وباكستان) إلى وضعهما في موقف متناقض، حيث تمنع الفائدة محلياً في حين تقترضان من الأسواق الدولية.

ومن خلال اعتمادها على التفسير الحرفي للنصّوص الدينية، تنحاز المصارف الإسلامية إلى جانب الأصوليين الإسلاميين. وفي حين إن التسوية بين فوائد المصارف والربا يمثل جانباً واحداً من المقاربة الأصولية، فهي تتضمّن جوانب أخرى، مثل تقييد دور النساء في المجتمع، وتقييد الحريات، واتخاذ موقف اعتزالي من الآخر. إن السياسة التي تنتهجها المصارف الإسلامية في الكويت برفض توظيف النساء (باستثناء قسم صغير مخصّص للعميلات من النساء)، يجعلها مناهضة لتمكين النساء في المجتمع. وبالإضافة إلى ذلك، فمن خلال تعيينها كأعضاء في هيئاتها الشرعية عشرات من رجال الدين المحافظين وعلماء الشريعة النافذين الذين يحصلون على مكافآت سخية، فإن المصارف الإسلامية تقوّي دور رجال الدين المسلمين (العلماء) في المجتمع.

---

(٥٥) Parker, «High Noon for Riba Banking in Pakistan,» p. 14.

وفي حين يستحيل إنكار نجاح الصناعة المصرفية الإسلامية، يُثار كثير من الأسئلة حول نمو وصعود الأيديولوجيا الإسلامية وقدرتها على فرض رؤيتها على السلوك التجاري والمالي، أحياناً، بغضّ النظر عن نتائج ذلك على الأداء الاقتصادي. ويمثّل هذا النجاح إصراراً على أن سلوك المسلمين يجب أن يتشكّل وفقاً للنصوص الدينية. وعلى أية حال، فقد أظهرنا أنّ الظروف التي أدت إلى صعود الصناعة المصرفية الإسلامية كانت محددة من الناحية التاريخية، التي تزامنت مع صعود أنماط من السلوك ضمن اقتصادات ريعية متأثرة بالصحوة الإسلامية. إن القبول الواسع للمرابحة كوسيلة للتمويل، التي تزاولها المصارف الإسلامية، من خلال استبدال القرض التقليدي ذي الفوائد بشراء السلع وبيعها في الوقت نفسه بسعر أعلى، مع علاوة مشابهة لسعر الفائدة السائد، يعكس وجود مأزق في معتقداتنا الإسلامية وقدرتنا الهائلة على خداع أنفسنا. إن عملية استخدام المرابحة لتجنب الفوائد تسمّى عادة بـ «التطهير»، لكنّه من الممكن أيضاً وصفها باسم «خداع للذات»، أو كالتفاف واضح حول مبدأ وهدف رئيسي للصناعة المصرفية الإسلامية.

إن كلاً من المقاربتين الإسلاميتين المعتدلة والأصولية للتعامل مع الربا تعكس فشل الفقه الإسلامي حتّى الآن في التماثل مع الانطلاقة الأساسية التي تحققت في أوروبا المسيحية، والتي تعاملت مع التأثير أو الضرر الاجتماعي للربا بدلاً من شكله المعاملاتي إن كان. وسواء كان الشيخ الطنطاوي، مفتي الأزهر المصري، هو من أعلن الطبيعة المشروعة للفوائد استناداً إلى تبرير يقول إنّ المودع يفوّض سلطة الاستثمار إلى البنك، أو الأصولي الذي يرفض مقاربة الطنطاوي، ويقبل المرابحة كشكل مشروع من المعاملات كبديل للفوائد، فكلاهما يعاني الفشل في الانتقال بمستوى المناقشة إلى طبقة أعلى. وهذا يتعلق بوصف تاوني لمساهمة كالفن في الجدال حول الربا عندما قصر التحريم على مكسب الفوائد الذي يسبّب الضرر للفقراء، بل إن الواقع يشهد على أن تكلفة القروض التي توفرها المصارف الإسلامية هي أعلى على الفقراء والأغنياء.

وهناك ميل إلى التعلّق بتفسير منقول للربا، وبنشره لمصلحة مجموعة معيّنة من المؤسسات والقوى السياسية، مع تجاهل التغييرات التاريخية التي أدت إلى ظهور المؤسسات المالية والسلطات التنظيمية الحديثة. ولذلك، فبرغم نجاح أعمالها وتوسّعها في الأعداد والحجم، تمثل الصناعة المصرفية الإسلامية مظهراً للفشل الفكري الإسلامي والإصرار على الانعزال عن المسعى الإنساني التقدّمي.

إن التعلّق بمنظومة من القيم التي ينظر إليها باعتبارها مثالية، ليس شكلاً شاذاً من السلوك الإنساني، لكنّه نمط حذرنا القرآن منه: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ الله قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ﴾[٥٦].

وفي مسعاهم إلى توسيع أصولهم وزيادة ربحيتهم من الصناعة المصرفية الإسلامية، فإن رجال الأعمال والمدراء يغفلون النتائج الاجتماعية لاعتمادهم على المقاربة الأصولية للدين، وبالتالي يزيدون حدة المقاومة للتغير الاجتماعي الذي يمكن أن يرتقي بمنظومة القيم إلى مستوى أعلى. ومن المؤكّد أنهم يساهمون في عملية اجتماعية ستولّد رجالاً مشبعين بالقيم الأصولية، مساهمين بشكل كبير في تكوين مجتمع يعمل أفراده على كبت الإبداع وإدامة الانغلاق، مسبّبين الضجر واليأس. إنّهم أفراد رأى هربرت ماركيز دورهم بمن: «يجاهدون لإدامة ثقافة تقليدية مغلقه، ومن خلال القيام بذلك، يقومون بإدامة إحباطاتهم»[٥٧].

(٥٦) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١٧٠.

(٥٧) Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (Boston, MA: Beacon Press, 1970), p. 217.

مقدمـــــة

من المعروف أنّ تحريم الفائدة (الربا)، والخلاف حول ما يمكن اعتباره معاملة ربوية، ليس أمراً ينفرد به الدين الإسلامي أو المسلمون، فقد كانت الشعوب على اختلاف أديانها وثقافاتها تنظر بالإجماع إلى ممارسة الربا بازدراء. ورغم تحريم المسيحية للربا، فقد ظلّ النقاش، على مدى قرون، حول ما إذا كانت فوائد المصارف معاملة ربوية، وهو ما مثّل نقطة جوهرية للخلاف بين الكاثوليك والبروتستانت. ولم يتم التوصل إلى حلّ للخلاف حول الربا بين المسيحيين، لكن الأمر فَقَد أهميته بسبب انحسار التأثير الديني، وغيابه لاحقاً عن سلوك العمل التجاري. لقد أدت علمنة العقل الأوروبي إلى جعل هذه المناقشة ليست ذات قيمة تاريخية فحسب، لكنّها غير ذات صلة بالقضايا الاقتصادية المعاصرة، بينما أدت النهضة الدينية بين المسلمين إلى جعل عدد أكبر من الناس في البلدان الإسلامية يساوي بين فوائد المصارف والربا، مما خلق حاجة أو فرصة لتطوير بديل للصناعة المصرفية التقليدية.

يناقش هذا الكتاب التغيّرات التي حدثت في المفهوم الديني للربا، والظروف الاقتصادية والسياسية التي أدت إلى ظهور مفهوم الاقتصاد الإسلامي لأول مرة، ولاحقاً إرساء دعائم الصناعة المصرفية الإسلامية. إنّ الادّعاء بوجود علم فريد للاقتصاد الإسلامي يشكّل قاعدة نظرية للصناعة المصرفية الإسلامية، ويميّز نفسه بالسعي إلى تحقيق العدالة وتعزيز القيم الأخلاقية في المجتمع، يتم تمحيصه بدقّة، كما يتم تحليل الظروف المحليّة والدولية التي أوجدت بيئة مناسبة لتأسيس ونمو الصناعة المصرفية الإسلامية. يقودنا هذا إلى البحث بصورة متعمقة في التعديلات التنظيمية التي حرّرت البيئة المالية الدولية منذ ثمانينيّات القرن العشرين، وهي خطوة مُهمّة سهّلت تقبّل المصارف الغربية للمصارف

الإسلامية، وجعلت الأولى المطوّر الأساسي لمنتجات الاستثمار الإسلامية.

كما يُراجع الكتاب التغيّرات السياسية والاقتصادية التي اجتاحت منطقة الخليج العربي في العقود الثلاثة الأخيرة، والتي جاءت بالثروة والنهضة الدينية اللتين جعلتا هذه المنطقة الموطن الطبيعي للصناعة المصرفية الإسلامية. ويأخذ الكتاب الكويت كدراسة حالة، قامت فيها المؤسسات المالية الإسلامية عموماً، وبيت التمويل الكويتي بشكل خاص، باتخاذ خطوات واسعة وسريعة اجتذبت استثمارات بمليارات الدولارات، مما شكّل تهديداً حقيقياً للصناعة المصرفية التقليدية. ويناقش الكتاب أيضاً تنظيم الصناعة المصرفية الإسلامية من قبل المصرف المركزي في الكويت، الأمر الذي أثار قضية سياسية واقتصادية استقطبت اهتمام المجتمع.

تمهيـــد

خلال السنوات القليلة الماضية، وصلت الصناعة المصرفية الإسلامية إلى أوج ازدهارها، كما انعكس ذلك في قدرتها على جذب استثمارات بمليارات الدولارات من مجموعة متنوعة من المصادر، إلى عالمها المالي. وقد أثار هذا النجاح أسئلة حول نتائج ذلك على كامل بنية القطاع المصرفي في الشرق الأوسط، وخصوصاً في منطقة الخليج. وأدى اقتحامها لأرض كانت محتلّة عادة من قبل الصناعة المصرفية التقليدية إلى تحفيز عمليات لإعادة الهيكلة، ومراجعة الخطط، وصياغة الاستراتيجيات الجديدة. لقد تطوّرت الصناعة المصرفية الإسلامية وازدهرت بفعل الاستفادة من فورة في الشعور الديني أدت إلى تفضيل التفسير الحرفي المتشدد لآيات قرآنية بعينها، الذي يساوي بين فوائد المصارف والربا. وبهذا المعنى، فإن نجاحها معتمد على المحافظة على مصداقية هذا التفسير الصارم في عقول وقلوب المؤمنين.

بالاستفادة من الإحياء (الصحوة) الإسلامي الذي اشتد بعد الثورة الإيرانية التي اندلعت في عام ١٩٧٩، نمت المصارف الإسلامية بصورة مطردة من حيث أعدادها، وحجم الأصول التي تديرها. وقد سبّبت أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ درجة ما من التسطّح أو التراجع في منحنى نمو الصناعة المصرفية الإسلامية، حيث كان المستثمرون قلقين من أن بعض المصارف الإسلامية كانت تستغل في تحويل الأموال إلى الجماعات الإرهابية. وعلى أية حال، قامت السلطات الأمريكية والأوروبية لاحقاً بتبرئة ساحة تلك المصارف من أيّة صلة بالإرهاب الدولي، وهي خطوة مكّنت الصناعة المصرفية الإسلامية من امتلاك قوة دافعة جديدة، واكتساب مزيد من الثقة.

في كلّ عام، تُعقد عشرات المؤتمرات والحلقات الدراسية للترويج للأعمال المصرفية الإسلامية وإيجاد فرص جديدة لها. وبحسب وكيل وزارة الخزانة الأمريكية، جون تايلور، الذي كان متحدثاً رئيسياً في منتدى جامعة هارفارد

السنوي عن التمويل الإسلامي في أيار/مايو ٢٠٠٤: «تعلّق إدارة بوش أهمية كبرى على الترويج لقطاعات التمويل الحيوية، بما فيها التمويل الإسلامي كجزء لا يتجزأ من تعزيز النمو الاقتصادي في الأسواق الناشئة»(١). وفي مؤتمر نظمّه المجلس الإسلامي البريطاني في حزيران/يونيو ٢٠٠٦، أعلن وزير المالية البريطاني آنذاك، ورئيس الوزراء السابق، غوردن براون، في خطابه الافتتاحي أنّه يريد أن يجعل من بريطانيا بوّابة التمويل والتجارة الإسلامية(٢).

ولذلك، فإن التمويل الإسلامي لا يفتقر إلى الشرعية، سواء على المستوى الوطني أو عالمياً، فهو في الحقيقة ضرب من النشاط الذي يسعى إلى التكامل مع الرأسمالية التي يشجعها الغرب، كما صاغها شارلز تريب: «في الحالتين (التمويل الإسلامي العام والخاصّ)، كانت الاستجابة من قبل النظام الرأسمالي العالمي متميّزة، لكنّها تكاملية في الواقع. فبالنسبة إلى كثيرين ممن شاركوا في هذه الأنشطة أو الذين برّروها من حيث توافقها مع الشريعة الإسلامية، فإن التمويل الإسلامي يقدم لهم إحدى الإجابات عن السؤال المتعلق بكيف يعيشون حياة إسلامية جيدة في عالم الحداثة الرأسمالية»(٣).

لقد تحقّق النجاح للصناعة المصرفية الإسلامية في منطقة الخليج بسبب تضافر العوامل الاقتصادية والسياسية، مما خلق جوّاً سمح للسلوك الاقتصادي بالتأثّر والتأثير بإعادة ترسيخ المُثُل الدينية. وتمثل هذه ظاهرة اجتماعية لم يسبق لها مثيل، إذ إنّ إدارة الأموال ظلت دائماً نشاطاً علمانياً، كما أنّها فريدة أيضاً في أنّها تستحضر المعتقدات والمشاعر الدينية على المستوى الرسمي لتحقيق أهداف علمانية.

وفي حين يتمثل الهدف الرئيسي لهذا الكتاب في دراسة الاقتصاد الإسلامي والأعمال المصرفية الإسلامية، يراجع الكتاب تأثير التغيرات الحادثة في القيم الدينية في القيم التجارية في أوروبا كخلفية مقارنة، الأمر الذي سيساعدنا على فهم سعي الصناعة المصرفية والاقتصاد الإسلاميين، لتحقيق هدف غير عادي بادّعائهما، إلى دمج المعتقدات والأهداف الدينية في النشاط التجاري. كما يتناول الكتاب بالدراسة إمكانية التأثير المتبادل لمثل هذا الاندماج في الدين نفسه أو في بعض المعتقدات الدينية.

---

(١) John Taylor, «Understanding and Supporting Islamic Finance: Product Differentiation and International Standards,» *Press Room* (8 May 2004), <http://www.ustreas.gov/press/releases/js1543.htm>.

(٢) *Islamic Banker*, vol. 125 (June 2006), p. 15.

(٣) Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006), p. 9.

في **الفصل الأوّل**، يناقش الكتاب تأثير القيم الدينية في السلوك البشري عموماً، وفي السلوك الاقتصادي بشكل خاص، وذلك بمناقشة وجهات نظر علماء الاجتماع، من أمثال إميل دوركهايم (Durkheim)، وماكس فيبر (Weber)، وروجر تاوني (Tawney)، وأبراهام ماسلو (Maslow)، حول هذا الموضوع.

أما **الفصلان الثاني والثالث** فمخصصان لموضوع الربا، من حيث تعريفه، واستعماله المشروع والمحظور من وجهة نظر اليهود والمسيحيين والمسلمين. ويستكشف الكتاب أيضاً وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية في القرون الوسطى حول الربا وتطورها لاحقاً، ويوضّح الأهمية المحورية لتحريم الربا في صياغة السلوك التجاري المسيحي ونظريته الاقتصادية، كما يقارن بين السلوك التجاري الإسلامي والمسيحي في العصور الوسطى، والأهمية التي يعلّقها الدينان على التطهر من الربا لاختبار مدى أخلاقية وشرعية التعاملات التجارية.

كذلك يناقش **الفصل الثاني** الخطوة التي اتخذها كالفن (Calvin) بتفكّره في الغرض الإلهي من تحريم الربا، وهي خطوة جريئة سمحت له بتحرير المعتقدات المسيحية من المساواة بين الفوائد المصرفية والربا. ويناقش **الفصل الثالث** المفهوم الإسلامي للربا، مقارناً بين منهج رجال الدين المسلمين المعاصرين في بحثهم لموضوع الربا ومنهج رجال الكنيسة الكاثوليكية له في القرون الوسطى، الذي يبقى بعيداً عن منهجية وجرأة كالفن في عقلنة الحكم البروتستانتي على الربا.

وعند مراجعة علاقة الدين بالنظام الاقتصادي، والأهمية المحورية لتحريم الربا، ضمن النظريات الاقتصادية للأديان التوحيدية الثلاثة، يحاول الكتاب، في معرض دراسته للصناعة المصرفية الإسلامية، التعرّف على ما إذا كان المدّ المتصاعد للتديّن بين المسلمين يولّد سعياً أقوى نحو المكاسب المادية، ويحاول اكتشاف ما إذا كانت الصناعة المصرفية الإسلامية تنتج قيماً رأسمالية جديدة أم تشجّع شعوراً أعلى بالإنجاز بين الأفراد في المجتمعات الإسلامية، بعد أن تمكّنوا من الفوز بنسبة عالية نسبياً من الأسواق المالية.

وفي **الفصل الرابع**، ينتقل الكتاب إلى تحليل الخلفية النظرية التي سبقت الصناعة المصرفية الإسلامية وجعلت من الممكن قيامها، أي علم الاقتصاد الإسلامي. ويتناول الكتاب بالدراسة الظروف السياسية والاجتماعية التي شجّعت تطور مثل هذا الاقتصاد. فقد ظلت دراسة الاقتصاد الإسلامي مقاربة مقارنة، على اعتبار أن الشخصيات البارزة في هذا المجال اعتمدوا بشدّة على علم الاقتصاد الوضعي الغربي لتطوير الاقتصاد

الإسلامي، وبذلت جهود لاختبار صحة ادّعاء علماء الاقتصاد المسلمين بأن مجالهم يختلف عن الاقتصاديين الوضعيين بتشديده على المقاربة الأخلاقية لعلم الاقتصاد.

ويدرس **الفصل الخامس** كيف أدى التفسير الحرفي للآيات القرآنية الذي يساوي بين الفائدة والربا إلى إمكانية قيام الصناعة المصرفية الإسلامية من خلال جهود رجال الأعمال الذين تمكّنوا في أقل من عقدين من خلق صناعة راسخة من رحم ما كان يمثل مشروعاً واعداً، لكنه محفوف بالمخاطر، خلال ثمانينيّات القرن العشرين. ولقد تمّ تحقيق ذلك باستخدام توليفة من العوامل، التي تمتد من التحوّل في نظام القيم الاجتماعية الدينية إلى الاستفادة من التغيرات الحادثة في البيئة المالية الدولية، واستغلال فرص استثمارية جديدة للأفراد الذين وجدوا أنفسهم أغنياء في وقت زمني قصير نسبياً. وفي النهاية، تمّ جني الأرباح من تقديم خدمة لمجتمعات وجدت ـ وما تزال تجد ـ متعتها في الإنفاق والاقتراض.

ويناقش **الفصل السادس** الدور المتزايد لرجال الدين المسلمين في اتخاذ القرارات حول القضايا الاقتصادية، من خلال توظيفهم كمستشارين للمصارف الإسلامية لضمان طهارة صفقات المصارف الإسلامية من الربا، كما يدرس أيضاً المعضلة التي جلبها مثل هذا الدور لرجال الدين، الذي تعارضت فيه مصالحهم مع الاجتهاد ـ أو التفكّر الحر ـ الذي يفترض بهم الانغماس فيه لتحرير الفكر الإسلامي.

ويتناول **الفصل السابع** تطور الصناعة المصرفية الإسلامية في الكويت كحالة مرجعيّة، فيعرض خلفية التنمية الاقتصادية في الكويت، وخصوصاً تطوّر قطاعها المالي، والتحدي الذي فرضه تأسيس أول مصرف إسلامي في البلاد. وهناك مناقشة مفصّلة للاحتكار الذي مُنح لبيت التمويل الكويتي، الذي تمكّن من المحافظة عليه طوال ٢٦ عاماً، والبيئة السياسية التي جعلت تحقيق ذلك ممكناً. وبالإضافة إلى ذلك، نتطرق إلى قضية تنظيم القطاع المصرفي من قبل مصرف الكويت المركزي، وتضمين الصناعة المصرفية الإسلامية تحت مظلة هذه السلطة، ومقاومة بيت التمويل الكويتي لذلك.

ويلقي **الفصل الثامن** الضوء على مستقبل الصناعة المصرفية الإسلامية في الكويت والدور الريادي الذي قد تؤديه الكويت في المجال المصرفي في المستقبل.

وفي محاولتنا للتوصل إلى استنتاجات حول الموضوع، وبالإضافة إلى مراجعة الكتابات الكلاسيكية ذات الصلة، وجدنا أنّه من الضروري الالتقاء بالعديد من الاقتصاديين والمدراء ورجال الأعمال، بالإضافة إلى حضورنا للعديد من المؤتمرات عن التمويل الإسلامي في كلّ من الكويت، والبحرين، ولبنان.

الفصل الأوّل

القيم الدينية والخيار الاقتصادي

ازدهرت المصارف التقليدية بصورة ثابتة في منطقة الخليج طوال العقود الأربعة الماضية، خصوصاً منذ منتصف السبعينيّات من القرن العشرين التي شهدت زيادة ملحوظة في أسعار النفط. فقد ساهمت هذه الزيادات في إيجاد فوائض في الحسابات الجارية للدول الخليجية، الأمر الذي أدى بدوره إلى السماح بحدوث توسّع هائل في اقتصادياتها وازدهار لم يسبق له مثيل. وتمكّنت المصارف من جني حصة رئيسيّة من هذه الوفرة، الأمر الذي انعكس على قيمة أسهمها في سوق الأوراق المالية. لقد تمكّنت تلك المصارف من التطور، والتمايز، والتقدّم من حيث الحجم ومستوى خدماتها، واستطاعت جذب قاعدة متينة ووفية من العملاء. لكن، منذ أواخر السبعينيّات من القرن العشرين، بدأت تصادف مشكلات حادّة في المحافظة على قاعدة عملائها، وتفاقم هذا الفشل بإساءة تقديرها لهذه الظاهرة أو المشكلة الناتجة من ظهور الصناعة المصرفية الإسلامية.

ظلت المصارف التقليدية في الخليج تتنافس دوماً في ما بينها، وكلّ منها يحاول إيجاد موقعه الملائم في السوق. بيد أنّها لم تتوقع أبداً أنّ تغيراً في نظام القيم الدينية سوف ينقلب ضدها. فقد أثبتت الموجة الحادثة في النمط الديني للسلوك ضمن منظومة القيم أنّها مُحبطة بالنسبة إلى المصارف التقليدية. ففي معرض التنافس في ما بينها، تحسّن المصارف التقليدية خدماتها، وتستثمر في تقنية المعلومات، وتنوّع أدواتها الاستثمارية، لكنّها لا تستطيع المحافظة على ولاء عميل تعرّض مؤخراً للتشبّع بأفكار نتجت من انبعاث مفاجئ للمعتقدات أو بقراءة تحذير قدسي من النتائج المذمومة للربا في القرآن الكريم. من المؤكّد أن التغير في القيم بفعل التغيرات السياسية والاجتماعية لم يكن متوقعاً أبداً كمنافس محتمل في الأسواق المالية. وفي حين إن نظام القيم الاجتماعية المتضمن لتأثير القيم الدينية يمثل دالة على عملية تاريخية متقلّبة بطبيعتها، فإن التنبؤ بأنماطه المتغيّرة يمثل مهمّة عويصة.

وبالإضافة إلى ذلك، ففي منطقة يشكل فيها الدين السلوك الأخلاقي

للأفراد، سيكون فيه الأمر بالغ الحساسية معارضة ادّعاء أحد أو أكثر من المراجع الدينية بأن الفوائد المصرفية، كما هو منزل في القرآن، تتساوى مع الربا. لذا، فعلى صعيد المنافسة بين المصارف التقليدية والمصارف الإسلامية، تتمتّع الأخيرة بأفضلية دون بذل أيّ جهد كان، وهي ميزة تنافسية منحتها إياها الصحوة الدينية التي لم توضع في اعتبار استراتيجيات المؤسسات المالية التقليدية. فقد زوّدت المصارف الإسلامية عملاءها بفرصة لفرض هويتهم الإسلامية بوسائل مالية. وقد حققت هذه المصارف نجاحاً باهراً برغم بذلها جهوداً تسويقية متواضعة، عن طريق الاستفادة من المشاعر الدينية للمسلمين بمنحهم بركة الله، بالإضافة إلى المكسب المالي.

كما أنَّ المصارف الإسلامية تحظى بدعم آلاف من رجال الدين الذين يحذّرون المؤمنين من أنهم سيتعرضون لغضب الله إذا أودعوا أموالهم أو استثمروها لدى المنافسين، أي النظام المصرفي التقليدي. فخطبة الجمعة التي يحضرها الملايين، ويشاهدها ويستمع إليها ملايين أكثر عبر شاشات التلفاز، كثيراً ما تتضمن دعوات إلى وقف التعامل مع المصارف التقليدية بصورة مباشرة وغير مباشرة.

بيد أن الوضع ليس كئيباً بالنسبة إلى المصارف التقليدية، كما قد يبدو عليه، لكن نجاح المصارف الإسلامية كان ظاهرة اجتماعية ـ اقتصادية مثيرة. فهي تُظهر علاقة مباشرة بين الدين والخيار الاقتصادي للفرد. يمثل هذا الفصل محاولة لفهم هذا السلوك الاجتماعي ـ الاقتصادي الجماعي بمراجعة الكتابات الكلاسيكية ذات الصلة بالموضوع، وخصوصاً تلك التي تعاملت مع تأثير الدين في العملية الاجتماعية ـ الاقتصادية (بما فيها كتابات مؤلّفين، مثل: ماكس فيبر، ور. هـ. تاوني، ورودني ويلسن، وبريان تيرنر). يتمثل الهدف هنا في محاولة اكتشاف سبب استمرار القيم أو المعتقدات الدينية في التأثير في الخيارات الاقتصادية للمسلمين وتحديدها، مثل أي مصرف يمكن التعامل معه، وأية أسهم شركات يمكن شراؤها. وقد تمّ ذلك بمقارنة التغيرات الاجتماعية ـ الاقتصادية التي اكتسحت أوروبا خلال القرون الأربعة الماضية مع التغيرات الاجتماعية ـ الاقتصادية الهامشية الأحدث التي كانت تؤثّر في العالم الإسلامي ومنطقة الخليج بشكل خاص. وتتم هذه المقارنة بمناقشة سبب توقّف الدين عن التأثير في تقرير الخيارات الاقتصادية بين الجماهير في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، الذي يساعد بدوره في فهم سبب استمرار الدين في المحافظة على تأثيره في عقول وقلوب المسلمين إلى حدّ توجيه خياراتهم الاقتصادية.

أولاً: الدين والمجتمع

أدى الدين دوراً عميقاً في تشكيل التجمّعات الاجتماعية البدائية، وهو دور لم يتقلّص طوال فترات التاريخ. ويثير هذا سؤالاً حول ما إذا كان هناك تعريف للدين يتسم بالمصداقية على مرّ الزمن؟ يمكن تعريف الدين على أنّه اعتقاد أو مجموعة من المعتقدات (بما فيها الإيمان بالله) التي يتبناها فرد أو جماعة، التي تتشرب بها قلوبهم وعقولهم، وتؤثّر في سلوكهم ومواقفهم تجاه أنفسهم والآخرين، وتشكّل وجهة نظرهم نحو الحياة والموت. ويعرّف **قاموس أكسفورد** الجديد الدين على أنّه: «الاعتقاد، أو الإحساس بوجود قوّة أو قوى فوق بشرية (إلهية) مخوّلة بحق الطاعة، والتبجيل، والعبادة، أو الإيمان بوجود نظام يحدد دستوراً للحياة خاصاً، أو وسيلة لتحقيق التحسين الروحي أو المادي».

تعرّض الدين لنكسات من قبل عقلانيي القرن التاسع عشر، لكن دراسته في الدوائر الثقافية أعيد إحياؤها من قبل علماء الأنثروبولوجيا في القرن العشرين. لم يعد ينظر إلى الدين كنمط عتيق للتفكير العلمي، لكن كما يوضّح طلال أسد «يمثل الدين مجالاً متميّزاً من الممارسة والاعتقاد البشري الذي لا يمكن اختزاله إلى أي شيء آخر»[1].

ولذلك فقد وضع علماء الأنثروبولوجيا تعريفاتهم الخاصة للدين، وهي تعريفات ولّدت كلاً من الإدانة والنقد. ويعرّف غيرتز (Geertz) الدين على أنّه: «نظام من الرموز يعمل على تأسيس حالات مزاجية وحوافز قوية، وواسعة الانتشار، وبعيدة المدى في البشر الذين يكوّنون مفاهيم عن الترتيب العامّ للوجود، ويكسون هذه المفاهيم بمثل هذه الهالة من الحقائق إلى درجة أن الحالات المزاجية والحوافز تبدو واقعية بصورة استثنائية»[2].

من المؤكّد أن هذا التعريف أكثر وداً تجاه الدين والمتدينين من إعلان ماركس الشهير بأن الدين نمط من الوعي يختلف عن الوعي بالحقيقة. كما يعكس تعريف غيرتز الموقف التوفيقي لعلماء الأنثروبولوجيا في القرن العشرين مقارناً بعقلانيي القرن التاسع عشر. لكن حتّى بين علماء الأنثروبولوجيا، هناك خلاف حول ما

---

(١) Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1993), p. 115.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٦.

إذا كان هناك تعريف شامل. ويجادل طلال أسد ضدّ فكرة وجود تعريف شامل للدين بقوله: «ليس فقط لأن العناصر المكوّنة له تتسم بكونها نوعية من الناحية التاريخية، لكن التعريف نفسه هو ناتج لعملية جدلية تاريخية»(٣).

لكن محاولات وضع تعريف شامل للدين أقدم من علم الأنثروبولوجيا كأحد العلوم الاجتماعية، تتعلّق بالتغيرات أو التقدّم الذي اجتاح الوعي الأوروبي بعد انفصال الكنيسة البروتستانتية والحروب الأهلية والدينية التي تلته. فمع انهيار سلطة الكنيسة الكاثوليكية، انهارت أيضاً فكرة أو قداسة وجود دين واحد بعينه، وولّدت حافزاً بين أفراد النخبة لاكتشاف الجوهر أو القاسم المشترك بين الأديان. لقد كان سبينوزا (Spinoza) فيلسوفاً رائداً في البحث عن هذا الجوهر الذي يجب العثور عليه في الدين، أو ما يجب أن يمثل ديناً عالمياً. وقد أكّد سبينوزا في القرن السابع عشر ما يلي: «إن الدين الحقيقي والعالمي ـ عالمي بمعنى أن أيّاً من أو جميع من يعتنقونه يتمكنون من خلاله من تحقيق الخلاص ـ ما هو إلا معرفة وحبّ الله والممارسة التالية لذلك للإحسان والعدل تجاه البشر»(٤).

وكان الفيلسوف كانط (Kant) أقل ثورية في موقفه تجاه الدين، أو أنّه كان أكثر مسيحية مما كان سبينوزا يهودياً في مقاربته. فقد اعتقد بأنّه قد تكون هناك طوائف مختلفة، لكنه «لا يمكن أن يكون هناك سوى دين واحد صالح لجميع البشر، وفي جميع الأوقات. وبالتالي، فإن الطوائف المختلفة نادراً ما يمكن أن تكون أكثر من أدوات للدين، فهي عابرة، وقد تتباين بحسب الاختلافات في الوقت أو المكان»(٥) (سنجد في الفصل الرابع أن الصدر ينتهج مقاربة مماثلة في بحثه عن مذهب اقتصادي إسلامي). لقد دفعت الحروب الدينية المفكّرين إلى إيجاد بعض المعتقدات والممارسات الضرورية المشتركة بين جميع الأديان والطوائف. لذا، فقد شهد القرن السابع عشر أيضاً ظهور مفهوم الدين الطبيعي. إن هذا المفهوم عن الدين الطبيعي، من حيث المعتقدات والممارسات والأخلاقيات المبنية على مبدأ الثواب والعقاب الذي يقال إنّه موجود في كافة

---

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٤) Errol E. Harris, *Salvation from Despair: A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*, International Archives of the History of Ideas Archives Internationales d'histoire des idées (London: Springer, 1973), p. 202.

(٥) Asad, Ibid., p. 122.

المجتمعات، قد تمت صياغته في القرن السابع عشر[٦]. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الاستعمار، والحملات الاستكشافية المسيحية أو الأوروبية، وتعرّضهم لأمم جديدة تعتنق أدياناً مختلفة، أدت إلى تحرير تعريف الدين من ضرورة وجود نصّ قدسي، أو كما صاغها أسد: «أصبحت الطبيعة هي الفضاء الحقيقي للكتابات القدسية»[٧].

تتعلّق حاجة الإنسان إلى الدين بحاجته إلى الأمن والبقاء. وعند الاستشهاد بالتسلسلات الهرمية لماسلو عن حاجات أو دوافع البشر، يتوفر العديد منها من خلال التمسّك بالدين. وتتراوح هذه الدوافع من الحاجات البيولوجية والأمن، مروراً بالحبّ والانتماء، ووصولاً إلى احتياج الأنا إلى احترام الذات، والتطور الذاتي والرضاء الذاتي[٨]. يتحقق الأمن وتحقيق الذات بدرجة كبيرة من خلال الإيمان بالمقدّسات. عندما أبدى الإنسان لأول مرة دهشته وجهله بأسباب الظواهر الطبيعية التي أحاطت به، كان يتشارك الدهشة والجهل نفسهما مع بني جلدته من البشر. وقد ساهمت هذه الدهشة وذلك الجهل، سويّة مع محاولات الاستفهام والفهم، مع مخاوف أخرى، في تشكيل النماذج التي تطوّرت وأصبحت أكثر تطوراً، لتزويد الإنسان بأجوبة عن أسئلته والتقليل من شعوره بعدم الأمان. وتشكّلت جماعة من الناس، أو المجتمع، بمشاركة هذه النماذج التي كان لزاماً أن تعزّز في عقول وقلوب أولئك الذين تشاركوا فيها، وبالتالي أصبحت مقدّسة وتطوّرت إلى دين ربط أفراد الجماعة أو المجتمع معاً من الناحية العاطفية، وزوّدهم بالإرشادات الأخلاقية.

وفي الوقت نفسه، ظهرت المناسك والممارسات الدينية المختلفة لتذكير الناس بطبيعة هذه النماذج ولضمان إقرارها عن طريق الالتزام بها بِكُلّ صرامة. فرأى دوركهايم أنّ الوظيفة الأهم لهذه المناسك هي أن تحسّن من تضامن الجماعة[٩]. وليس من الضروري لتحقيق هدفنا بتأثير القيم الدينية في السلوك الاقتصادي أن نبحث في أنواع السلوك المتعلّقة بالدين. وسنعتبر هنا أن السلوك ذا العلاقة بموضوعنا هو ما يمكن ملاحظته اجتماعياً. وبحسب ماكس فيبر، فالسلوك الديني

(٦) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) Daniel Katz and Robert Kahn, *The Social Psychology of Organizations*, 2nd ed. (New York: John Wiley, 1978), p. 398.

(٩) Anthony Giddens, *Durkheim* (London: Fontana Press, 1985), p. 95.

لا يكون اجتماعياً إذا اقتصر على التأمل أو الصلاة المنفردة[١٠]. لذا سينصبّ التركيز الأساسي لهذا الكتاب على تلك السلوكيات الاجتماعية المهمة بالنسبة إلى العملية الاجتماعية ـ الاقتصادية بطريقة تؤثّر في الاختيارات. وللتعرّف على مثل هذا السلوك، يجب دراسة التغيرات التي مرّت بها تلك الأديان. إن التغيرات الدينية التي تغيّر الناس، تغيّر الدين في المقابل، بمعنى أنّها تغير مفهوم الناس للدين. لذا، فإن في قوله تعالى ﴿**إنّ الله لا يغيّرُ ما بِقَوْمٍ حتى يُغيّروا ما بأنفسِهم**﴾[١١] إشارة ضمنية إلى التغيير المستمد من هذا المفهوم.

هذا، وسنركّز على التغيّرات الدينية، الناتجة من تقدّم الوعي الإنساني، التي تنتج عادة تغيّرات في المعتقدات الدينية تؤدّي إلى مواقف وسلوكيات أكثر تسامحاً تجاه الطوائف الأخرى. لكنّ من المؤسف أن التقدّم في الوعي الإنساني والتسامح الناتج منه لم يتخذا على الإطلاق منحنى ثابتاً أو تصاعدياً، خصوصاً عند دراسة تاريخ التغيّر على مدى فترة زمنية قصيرة نسبياً. فكثيراً ما يسقط منحنى الوعي الإنساني، مولداً التعصّب الأعمى، والتزمّت، والحروب الأهلية. لكن من بين جوانب هذا التقدّم التي تمكّنت من البقاء، كان نشوء اتجاه غمر الأمم الغربية وبعض الأمم الأخرى، كما انعكس في انتقال الدين من الفضاء الاجتماعي إلى الفردي. وكما لاحظ عالم الأنثروبولوجيا لويس دومونت (Dumont) في عام ١٩٧١، فهذه عملية تتضمّن تغيّراً في الدين نفسه: «تطورت من الدين ثورة في القيم الاجتماعية في جميع فترات التاريخ، وولد من رحمه عالم مستقل ذاتياً من المؤسسات والتطلعات السياسية، لذلك فمن المؤكّد أن الدين نفسه كان سيتغيّر خلال تلك العملية. كلنا ندرك بعض التغيّرات المهمة والمرئية، لكنّي أؤكد أنّنا لسنا مدركين للتغير الحادث في طبيعة الدين ذاتها، الذي عاشه فرد كاثوليكي، على سبيل المثال. يعرف كلّ منا أنّ الدين كان في السابق مسألة متعلّقة بالجماعة، لكنه أصبح قضية متعلّقة بالفرد»[١٢].

هناك علاقة جدلية بين الدين من ناحية، والجماعة والفرد من ناحية أخرى. لقد ناقشنا كيف يغيّر الدين القيم الاجتماعية، والسياسية، والأخلاقية. وعلى أية حال، تجلب هذه التغيرات أيضاً تغيراً في الدين نفسه. وبالإضافة إلى ذلك، فإن

---

(١٠) Max Weber, *Basic Concepts in Sociology* (New York: Citadel Press, 1993), p. 56.

(١١) **القرآن الكريم،** «سورة الرعد،» الآية ١٣.

(١٢) Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasonsof Power in Christianity and Islam*, p. 115.

التغيرات الاقتصادية والسياسية التي اجتاحت كافة أنحاء العالم، جلبت معها تغيرات في القيم الدينية، لكنّها للأسف لا تأتي بالضرورة بدين من نوع مفهوم الدين لدى سبينوزا أو بدين متسامح يهتمّ بحبّ الله وتخفيف معاناة الآخرين. ومع هذا، فإن الدين تغيّر ويتغيّر. وفي الحقيقة، فإن التغيير في القيم الدينية، سواء كان التغير يقود الفرد أو الجماعة إلى طريقة تفكير أصولية أو إلى طريق أكثر تسامحاً، ينتج بالكامل من العصرنة. والقضية هنا ليست في العصرنة نفسها، ولكن في طريقة نشوء تلك العصرنة. عندما تطرح العصرنة من قبل عوامل خارجية أو تنتج منها، تكون هناك فرصة أكبر لنمو القيم الدينية الأصولية.

يشعر الناس بالنفور إذا لم تأت العصرنة من داخلهم، ولذلك ـ وكما عبّرت عنه كارين آرمسترونغ خلال القرن العشرين ـ فإن «بعض الناس الذين اختبروا العصرنة ووجدوها في المقام الأوّل كاعتداء أصبحوا أصوليين»(١٣). ولذلك، فلكي يحافظ الفرد أو الجماعة على الاستقرار والتقدّم في الوعي الجماعي، عليهم أن يطوّروا بشكل تدريجي قيماً مترابطة منطقياً مع العصرنة. وعادة ما تتشكل مثل هذه القيم تلقائياً في المجتمعات التي تكون مسؤولة عن عصرنتها الخاصة، أو أن في هذه المجتمعات تكون هناك مقاومة أقل لموجة العصرنة، لكن هذه لا تضمن مناعة ضدّ النفور والخواء الروحي.

كان قلق كارل يونغ حول الفقر الروحي للإنسان المعاصر متعلقاً أساساً بالإنسان المعاصر في الغرب الذي تحطّم ملاذه المتمثل في الحياة الداخلية بفعل التقدّم العلمي، «فما كان ملجأ أصبح مكان رعب»(١٤). ولقد كان الخواء الناتج من تحويل العصرنة في العالم الإسلامي إلى استهلاك أشد وضوحاً، لأن الفرد والجماعة لم يساهما في تحقيق هذه العصرنة. ويؤكّد يونغ حاجة الفرد إلى إنفاق طاقته الروحية بشكل صحيح. كما أنَّ غياب هذا الإنفاق المناسب أو الأمثل لهذه الطاقة الروحية هو من أهم أسباب التشنّجات والثورات المؤلمة والكارثية التي تجتاح العالم اليوم. ويوضّح يونغ ذلك بقوله: «إن انهيار الحياة الروحية لعصر ما يتخذ النمط الناتج نفسه من انهيار الحياة الروحية للفرد. كما أنّه طالما تجد الطاقة والنفسية المجالات التي تحقق فيه ذاتها بصورة منظمة، فلا خوف من أن تضطرب النفس من الداخل»(١٥).

---

(١٣) Karen Armstrong, *The Battle for God* (New York: Ballantine Books, 2001), p. 4..

(١٤) Carl G. Jung, *Modern Man in Search of a Soul* (Harvest: Harcourt Harvest, 2003), p. 205.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

لقد صمدت النماذج الدينية وتوسّعت عبر القرون بسبب آلية أصيلة وجوهرية، وبفضل القواعد التي تضمن استمراريتها وبقاءها. وبصفة عامة، كانت هناك أحكام تصحيحية معروفة ضدّ أولئك الذين ينحرفون تتضمّن عقاباً روحياً يتمثل في الطرد من رحمة الخالق الأعظم، وعقاباً دنيوياً يتمثل في النبذ من قبل المجتمع. لكن لكي يتحقّق هذا، فقد تمّ تطوير نظام للسلطة الدينية يتخذ من النظام والاستقرار هدفاً رئيسياً له. بيد أن التماسك والنظام اللذين تحققا ضمن المجتمع لا يُتركان عرضة للتجريب بفعل نزوات وميول الأفراد. بوسع الله أن يحفظ رسالته، لكنّه يصبح من واجب السلطة الدينية والمؤمنين الملتزمين أن ينبروا للدفاع عنها. وفي كثير من الأحيان، يفوّض المؤمنون واجباتهم في فرض الالتزام الاجتماعي والديني إلى سلطة سياسية أو دينية، أو توليفة منهما، كما هو الحال مع «المطوع» (الشرطة الدينية) في العربية السعودية.

على أية حال، فإن معظم الأفراد ليسوا مدركين بالضرورة لأسباب امتثالهم لأوامر السلطة الدينية. وكما يوضّح فيبر، فهم يمتثلون في كثير من الأحيان دون أن يكونوا مدركين لما إذا كان مثل هذا الالتزام بسبب العادات، أو التقاليد، أو القانون[١٦]. وفي مسعاها للمحافظة على المنزلة السامية، بالإضافة إلى النفوذ، تتنافس السلطات الدينية والسياسية، بالإضافة إلى تعاونها لتشجيع الالتزام بالغايات الدينية. يمكننا رؤية أحد مظاهر هذا الالتزام في منطقة الخليج، إذ حدث تحوّل ملحوظ من الصناعة المصرفية التقليدية إلى الصناعة المصرفية الإسلامية بتشجيع من السلطات السياسية التي تخفض احتمال خطر الطرد من رحمة الله بالحصول على الخدمات الاقتصادية المتوافقة مع معتقداتهم الدينية. وبفعلهم ذلك، فهم يحققون مكاسب مالية، ويضيفون أيضاً إلى فرص عفو الله عنهم. كلّ هذا أضاف إلى نجاح الصناعة المصرفية الإسلامية.

في اليهودية والمسيحية والإسلام، يشار إلى الانحراف بالخطيئة. وفي هذه الأديان التوحيدية، يضمن النظام فعاليته بأن يعرض على الأتباع الأتقياء خلاص جماعتهم، وخلاصهم كأفراد، ودخول الجنة كثواب لهذا الالتزام. إن نظام الثواب والعقاب هذا، سويّة مع الخوف من النبذ من قبل المجتمع، يشجّع على الامتثال، ويجعل من السهل على الأفراد أن يسيروا على خطى آبائهم. ومن المثير للسخرية أن هذا الخوف من تجاوز النمط الاجتماعي السائد هو الذي حذّر حتّى الدين

---

(١٦) Weber, *Basic Concepts in Sociology*, p. 81.

الإسلامي من مغبّته: فالقرآن ينتقد بشدة مثل هذا النوع من الأفراد: **﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ الله قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ﴾**(١٧).

إن ظهور مذهب جديد يحثّ على تغيير العادات، والقيم، وأنماط الحياة، لا يكون مرحّباً به عادة من قبل المؤمنين. فمقاومة الجديد أمر طبيعي، ومن الصعب تخيّل أن ينجح مذهب جديد بدون أن يصادف أولاً مقاومة عظيمة، وبعد ذلك يتغلّب عليها، حيثُ إنَّ تجاوز الماضي من أجل مستقبل منوّر ومزدهر نوعية ضرورية لنجاح المذاهب أو الأيديولوجيات المؤثرة. وهذا صحيح بالنسبة إلى الأيديولوجيات الدينية وغيرها. إنّ قصّة اليهودية والمسيحية والإسلام هي قصّة هزيمة المقاومة المضادة لهما من جميع الأنواع التي تمّت مواجهتها على طول الطريق. لقد تشكّل تاريخ البشرية بفعل الدافع لتبليغ المذاهب الجديدة والمقاومة المضادة التي قوبلت بها هذه العقائد الجديدة. وتسهم المقاومة ذاتها في التشكيل الجديد. فعندما يسود مذهب جديد، فهو يميل إلى تطوير آليات دفاعية لضمان البقاء والاستمرارية والتوسّع، كما يسعى جاهداً للمحافظة على فكرة الدين في قلوب وعقول المؤمنين ودعمها. ويتوقّع من أفراد المجتمع الواحد أن يجمعوا على المعتقدات والتعليمات الأخلاقية والآراء نفسها. وكما صاغها تشادويك: «يستند المجتمع إلى الإجماع على آراء مشتركة، ومن بين تلك الآراء، فإن الآراء الأخلاقية هي أكثرها أهمية»(١٨). لكن من أجل المحافظة على هذا الإجماع في الآراء، ولإعادة توكيد الشعور الديني الجماعي، يجب أن تذكّر السلطات الدينية المؤمنين باستمرار بواجباتهم نحو الله. ويتمثل هدفها في التوصل إلى اتفاق لا خلاف عليه. وهذه خاصية رأى العديد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع، بمن فيهم جون ستيوارت ميل (Mill)، أنّها ضارّة بالمجتمع. فقد اعتقد ميل أنّه كان من الأفضل للمجتمع لو تباينت الآراء، وأن يسمح هذا الاتفاق باختلاف الميول(١٩).

هذا ولا تربط المعتقدات الدينية عقول وقلوب الناس فحسب، لكنّها أيضاً مصدر كافة صور الفكر، بما فيها وجهة نظر فريدة تجاه الكون، التي تزوّد المؤمنين بمنظور يمكن من خلاله فهم العالم. كما تصف الأفكار الدينية عظمة

---

(١٧) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١٧٠.

(١٨) Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991), p. 34.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٢.

الكون عادة بفصاحة وإجلال، وخاصة أنها السبيل الأكثر أهمية لإدراك عظمة الخالق، إضافة إلى أن الاجتهاد العقلاني يجعل المؤمنين يتفهمون القدرة غير المحدودة لله والغرض من خلقه لهذا الكون. فيصف القرآن سبب خلق الشمس والقمر في الآية الكريمة: **﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾**[٢٠]. وهنا تبرز أهمية أخرى للدين، فالدين هو مصدر المعرفة، بالإضافة إلى كونه مزوّداً لنظام الانضباط الأخلاقي للمؤمنين.

لذلك اعتبر غيدنز أن الدين يتألف من مكوّنين اثنين، وهما من ناحية تزويد الغايات الأخلاقية والتنظيمات الأخلاقية، ومن الناحية الأخرى خلق إطار معرفي يمكن من خلاله فهم العالم.[٢١] وفي حين يستمرّ المكوّن الأوّل في أداء مهمته، فقد انحسرت مهمة المكوّن الثاني بفعل العلم. وعلى أية حال، فهذا الإنهاء للمنظور القديم الذي يعتبر الدين مصدراً للمعرفة العلمية، لا يعمل بالضرورة على إضعاف الدين أو دوره في المجتمع، بل على العكس من ذلك، فإنه يوفّر على الدين عبئاً لا يستطيع العديد من رجال الدين تبيّنه، ويعفيهم من مهمة استنتاج أو استنباط العلوم من النصوص القدسية. وكان علماء الأنثروبولوجيا أكثر فعالية في الدفاع عن الدين، بتمييز المنظور الديني من المنظور غير الديني. وبتلك الطريقة، يمكن المحافظة على الحقائق الدينية من الهجوم عليها من قبل العلم، كما يرى عالم الأنثروبولوجيا طلال أسد في هذه المقاربة: «إن فصل الدين عن العلم، والذوق العام، وعلم الجمال، والسياسة وما إليها، يسمح له بالدفاع ضدّ تهم اللاعقلانية. وإذا كان للدين منظور متميّز (أو حقيقته الخاصة، كما قال دوركهايم) ويؤدّي وظيفة لا غنى عنها، ولا يمكن بالتالي فصله عن العلم، فإن فصله يعفيه من تهمة قيامه بتوليد وعي خاطئ»[٢٢].

وقد ساهم هذا الفصل كثيراً في تطور علم اللاهوت المسيحي، بإعفائه من مشقّة الإجابة عن الأسئلة العلمية في ظلّ عالم متغير.

وعلى أية حال، فإن تحدياً أصيلاً أو تطوراً، من شأنه أن يؤدي إلى تسامي الدين بإبراز أهمية الجوهر على الشكل، لم ينشأ بين المسلمين، إذ كانوا غائبين عن

---

(٢٠) القرآن الكريم، «سورة يونس،» الآية ٥.

(٢١) Giddens, *Durkheim*, p. 99.

(٢٢) Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasonsof Power in Christianity and Islam*, p. 127.

الثورات الثقافية والاقتصادية والعلمية التي اجتاحت الغرب خلال القرون الأربعة الماضية. أما الدور الاقتصادي المؤثر الذي أداه الشرق الأوسط خلال العقود الخمسة الأخيرة من القرن العشرين، فكان عَرَضياً، وليس نتيجة لمساهمة أصيلة في الوسائل الاقتصادية للإنتاج، ولم تكن شعوب المنطقة مسؤولة حتّى عن اكتشاف النفط.

لقد اتخذت عملية تحدي العلم للدين مسارين: **الأوّل** مباشر، وكان بمهاجمة ما افترض الدين أنّه حقيقي. أما **الثاني** فكان غير مباشر وأقل دقة أيضاً. فطوّر العلم أدوات جديدة وغيّر وسائل الإنتاج، وبعمله ذلك بدّل كامل النسيج الاجتماعي ـ الاقتصادي، فتطوّرت عادات وقيم وأهداف جديدة مختلفة عن تلك التي روّج لها الدين. ومن المؤكّد أن تبنّي هذه القيم الجديدة أدى إلى تغيير علاقة الأفراد بالمعتقدات الدينية. ولقد أوضح ذلك ماكس فيبر بقوله: «يبدو أن الانعتاق من التقليدية الاقتصادية، بدون شكّ، هو عامل يقوّي إلى درجة كبيرة الميل إلى التشكّك في قداسة التقاليد الدينية أو في جميع السلطات التقليدية»[٢٣]. فالتمرد على التقليدية، خلق بيئة اجتماعية شجعت على نقد الفكر الديني.

لقد أدت القيم الجديدة إلى بقاء الأفراد بعيدين ليس فقط عن القيم القديمة، بل وعن القيم والمعتقدات الدينية التي تدعم هذه القيم القديمة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذه الظاهرة الاجتماعية ـ الاقتصادية التي تتميز بالانعتاق من التقليدية الاقتصادية، تطوّرت ونمت ونضجت في أوروبا وأمريكا الشمالية، بينما استبعدت من هذه العملية منطقة الشرق الأوسط، وخصوصاً شبه الجزيرة العربية، وذلك لبعد الثورة الاقتصادية والاجتماعية عنها لبدائية اقتصاداتها. فلم يزد اقتصاد دول شبه الجزيرة العربية والخليج العربي عن اقتصاد الكفاف، فالصحراء المأهولة بمجموعات متناثرة من السكان لا يمكنها أن تدعم البقاء اليومي سوى بالكاد. فظل اقتصاد هذه البلدان اقتصاداً كفافياً، يعتمد على التجارة، وصيد السمك والغوص على اللؤلؤ، وذلك حتّى غادرت شحنة النفط الأولى بعد الحرب العالمية الثانية. من الممكن الاستنتاج أنّ صياغة نظام اجتماعي ـ اقتصادي جديد يؤدّي إلى تغيرات في القيم والعادات تؤثّر في علاقتها بالقيم الدينية التي يحملها المجتمع. وقد تعرّض هذا لاختبار التاريخ في أوروبا وأمريكا الشمالية وأثبت صحته. وكما لاحظ جون ماينارد كينز (Keynes)، فإن حركة الإصلاح الديني التي ساهمت في تطور الرأسمالية الحديثة، ولّدت هي نفسها

(٢٣) Weber, *Basic Concepts in Sociology*, p. 36.

موقفاً جديداً نحو القيم الدينية: «إن الرأسمالية الحديثة غير متدينة على الإطلاق، وبدون اتحاد داخلي، وبدون روح جماعية، برغم أنّها ليست دائماً مجرّد جماعة متنافرة ممن يمتلكون ومن يتعقبونهم»[٢٤].

وعلى أية حال، فالترتيبات الاجتماعية ـ الاقتصادية الجديدة في الشرق الأوسط لم يكن لها حتّى الآن تأثير واضح في القيم، أو في علاقة الناس بالمعتقدات الدينية. وفي حين إن هذا لا يثير الشكّ حول صلاحية تصريح ماكس فيبر المذكور سابقاً، فهو يثير الشكوك حول ما إذا كان هناك تحوّل أصيل من التقليدية الاقتصادية في الشرق الأوسط، وفي منطقة الخليج، على وجه الخصوص. إن الثروة في هذه المنطقة مكتَشَفة، وليست مولدة. لذا كان تأثيرها في تكوين قيم جديدة هامشياً. إن دراسة هذا الادّعاء ستكون ذات علاقة وثيقة ببحثنا حول مدى تكيّف البنى الاجتماعية والاقتصادية بفعل طبيعة الدين في المجتمع، مع اتخاذ الصناعة المصرفية الإسلامية كدراسة حالة اجتماعية ـ اقتصادية.

كانت البنية الاجتماعية ـ الاقتصادية الجديدة التي ظهرت في أوروبا وأمريكا الشمالية في القرن التاسع عشر متمايزة اقتصادياً واجتماعياً إلى حدّ جعل من الصعوبة بمكان على المؤسسات الدينية المحافظة على تأثيرها في الحياة اليومية. لكن هذا العصر الحديث طور أهدافه الخاصة التي لم تكن مستقلة بالضرورة عن القيم الدينية. لذا كان دوركهايم يرى أنّ غايات الفردانية الأخلاقية الموجودة في المجتمعات الحديثة ما زالت في جوهرها تحتفظ بسمة دينية[٢٥]. ووفرت هذه الحداثة المشبعة بالغايات الدينية البيئة التي مكّنت الفلاسفة وعلماء الاجتماع من نشر مقالاتهم الناقدة للمعتقدات الدينية. وحسّنت الفردانية الأخلاقية التي نادى بها الفلاسفة وعلماء الاجتماع قيمة الإنسان ورفعت صفاته إلى تلك الخاصة بالله تعالى. وجادل فويرباخ (Feuerbach) بأنّ جميع صفات الطبيعة القدسية كانت من خواص الطبيعة البشرية، كما أنكر الثنائية التي تحطّ من قدر الإنسان باعتباره محدوداً، وناقصاً، وعرضة للموت، وآثماً في حين تعتبر أن الله مُطلق، وأبدي، ومقدّس، وكامل[٢٦]. وفي الوقت نفسه، كان لنقد فرويد (Freud) للدين تأثير

---

(٢٤) Richard H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (London: Penguin Books, 1964), p. 280.

(٢٥) Giddens, *Durkheim*, p. 82.

(٢٦) Jonathan Dollimore, *Death, Desire and Loss in Western Culture* (London: Allan Lane, 1998), p. 208.

مختلف، إذ إنّه اعتبر الدين كضرب من العُصاب الجماعي الناتج من ظروف مشابهة لتلك التي تسبب العُصاب في الطفولة(٢٧). لكن، وبالرغم من تلك الانتقادات الحادّة، فقد بقي الدين، وأظهرت معتقداته مرونة ملحوظة في أوروبا. ومن المؤكّد أن الدين يعيش ويؤدي دوراً رئيسياً في تشكيل رؤى الفرد والجماعة والأمة في الشرق الأوسط، وسوف يعيش في جميع أنحاء العالم. وبحسب رينان (Renan)، وهو لاهوتي وفيلسوف فرنسي: «إن الدين خالد كالحبّ والشِعر»(٢٨)، بينما عزا أرنولد توينبي (Toynbee) ذلك إلى الطبيعة البشرية التي تكره الفراغ الديني(٢٩). وفي حدّ ذاته، ليس السؤال هنا متعلقاً بما إذا كان الدين سوف يبقى، فهو باق إلى الأزل، لكن بمدى تأثيره في القيم الإنسانية، وطبيعة هذا التأثير في قيم المجتمع وسلوكيات أفراده وتشكل رؤاهم الاقتصادية والسياسية.

ثانياً: الدين والسلطة

يطوّر النظام الاجتماعي نظاماً للسُلطة لتصحيح أيّ انحراف عن القيم التي يرتبط بها. ويكون ذلك بتطوير قوانين تعاقب المنحرفين عن هذا النهج. ويعتبر نظام السلطة ضرورياً للمحافظة على استمرارية النظام الاجتماعي ومتابعة أهدافه، وهو عادة تطور لإجماع مبكر حول طرق العمل الصحيحة في التعامل مع المشاكل الاجتماعية. لكن يحدث في كثير من الأحيان أن يختلف الناس حول مصدر، وتفسير، وشرعية، وكيفية ضمان نظام السلطة. قد لا تكون الشرعية مسألة واضحة متعلّقة بالأسئلة والأجوبة، وذلك بسبب ازدواجية المسؤولية عن استمرارية هذا النظام الاجتماعي والأخلاقي.

هناك مثال نمطي على ازدواجية أنظمة السلطة وصلاحيتها، يتمثل في تعايش كلّ من نظام الدولة والنظام الديني للسلطة. فالناس الذين يعيشون في المجتمع نفسه يمكنهم اتّباع سلطة هم غير ملزمين بها رسمياً. فقد يلتزمون بسلطة دينية ويقبلون بقواعدها في ما يتعلق بسلوكهم الاجتماعي والاقتصادي الذي هو أشد صرامة مما تتطلب الدولة منهم فعله. ففي أغلب البلدان الإسلامية يقوم من

(٢٧) Eric Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (New Haven, CT: Yale University Press, 1967), p. 11.

(٢٨) Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*, p. 189.

(٢٩) Arnold Toynbee and Daisaku Ikeda, *Choose Life: A Dialogue* (London: Oxford University Press, 1987), p. 292.

اعتبروا التعامل مع المصارف التقليدية إثماً بفعل ذلك على الرغم من قانون الدولة الذي لا يجبرهم على التعامل مع أي نوع من المصارف، كما يمكن أيضاً أن تكون هناك منافسة في المجتمع نفسه بالنسبة إلى الشكل الصحيح للسلطة، أهو ذلك الخاص بسلطة الدولة أم بالسلطة الدينية؟ لذلك تتنافس المصارف التقليدية مع المصارف الإسلامية على العملاء باستحضار تشكيلة من القضايا، بما فيها المبادئ الأخلاقية لنظام السلطة الذي تتبعه. وليس هناك ثمة حكم واضح حتّى بين المسلمين حول مدى استقامة أو شرعية كلّ منهما. ووفقاً لماكس فيبر، فشرعية أو صحة كلّ نظام هي بالضبط الاحتمال الناتج من توجّه سلوك الناس نحوه باعتباره السلوك القويم[٣٠]. وعادة ما يختار الناس في مجتمعاتنا أن يكونوا تحت مظلة الشرعية الدينية غير الرسمية، وذلك لعوامل نفسية داخلية، أو لخضوعها لضغوط الجماعة.

وبرغم الاختلافات في المكان والزمان الذي ازدهرت فيه، فالأديان التوحيدية إمّا تحمل بين ثنايا معتقداتها جذور التسلطية، أو أنّها تطوّرت لتصبح متسلطة. إن التسلطية والإكراه متجذّران بعمق في اليهودية والمسيحية والإسلام، إذ يوقّع الإكراه في كثير من الأحيان منذ الطفولة الباكرة لضمان إنجاز الواجبات الدينية. لذا، اعتبر سانت أوغسطين (St. Augustine) أن الإكراه ضروري «لإدراك الحقيقة والانضباط اللازم للمحافظة عليها»[٣١]. ومن المؤكّد أن الإيمان بالإرادة الحرّة يتم التضحية به متى استخدم الإكراه، لكن كانت لدى الفيلسوف ورجل الدين المسيحي الذي عاش خلال الفترة (٣٥٤ ـ ٤٣٠م) في شمال أفريقيا، وهو سانت أوغسطين، تبريراته الخاصة: «يمكن الإعداد لأول فعل فردي للاختيار بواسطة عملية طويلة لم يخترها البشر بالضرورة لأنفسهم، لكنّها مفروضة عليهم من قبل الله، على خلاف رغبتهم في كثير من الأحيان»[٣٢].

سيطرت التسلطية على المسيحية أيضاً بعد أن أصبحت دين أولئك الذين يحكمون الإمبراطورية الرومانية[٣٣]، وقد زاد كالفن (Calvin) من تمجيد السلطة الإلهية، برغم أنّ الجانب السلطوي للكالفنية نُسب إلى تأثير العهد القديم أو

---

(٣٠) Weber, *Basic Concepts in Sociology*, p. 73.

(٣١) Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasonsof Power in Christianity and Islam*, p. 119.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٣٣) Weber, Ibid., p. 123.

اليهودية[٣٤]. ويأمر القرآن المسلمين حرفياً بإنجاز مبادئ الوصايا العشر، ويستلزم من المؤمنين الطاعة المطلقة لله، والرسول، ومن يمسكون بزمام السلطة: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾**[٣٥]، لأن هذه الطاعة ستؤدّي إلى الفلاح **﴿وَمَن يُطِعِ الله وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ الله وَيَتَّقْهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الفَائِزُونَ﴾**[٣٦].

يتطلب الدين الاستسلام الكامل لمقتضيات عقائده، لكن تحدي سلطة المعتقدات الدينية متجذّر بصورة غير متوقعة في العقائد نفسها التي تتطلّب هذا الاستسلام التام. ويرجع هذا لأن فهم مثل هذه المعتقدات يتفاوت بحسب التغيّرات الحادثة في الأحوال الاجتماعية والاقتصادية. ويحدث ذلك التمرّد في كثير من الأحيان بقيادة أحد الحجج الدينية الذي يهدف إلى تكييف القيم الدينية إلى بيئة متغيّرة. وعلى سبيل المثال، فإن الانهماك في الفعاليات التجارية، وخصوصاً تكديس الثروة، نُهي عنه بعدة صور من قبل المذهب الكاثوليكي، بينما كانت البروتستانتية أكثر تعاطفاً مع سعي البشر الطبيعي إلى النجاح التجاري. ولذلك نجد أن البروتستانتية، وخصوصاً الكالفنية، تشجّع التجارة والعمل الدؤوب عموماً، متبنية ما جاء في الكتاب المقدس: «أرأيت إنساناً مجتهداً في عمله؟ إنّه سيقف أمام الأنبياء»[٣٧]. لم يكن كالفن يطرح قيمة غريبة على المسيحية، لكنه قام بتأكيدها. فالقديس بولس سبق كالفن بحثّه على العمل والمثابرة بقوله المشهور: «إن من لن يعمل لن يأكل»[٣٨].

عندما يتطلب نظام يعتمد كلياً على المعتقدات انتهاج فعل وسلوك عقلانيين، تُظهر التجربة أنّه على المدى البعيد يلتجئ العقل إلى حالة ناقدة للنظام الأصلي. لذا، أدى السعي المندفع إلى الكسب المادي الذي شجعته الكالفنية إلى خلق بيئة داعمة للتفكير العقلاني، وأدى هذا إلى موقف ناقد نحو الدين نفسه، وكنتيجة لذلك، إلى تقليص السلطة الدينية. فالعقلانية التي استخدمت في تطوير وسائل الإنتاج لتحقيق أرباح أكثر، هي نفسها تلك التي توجهت إلى انتقاد الفكر الديني، وبالذات هيمنته على المجتمع، وتحديد سلوكيات أفراده. ومع الاعتراف

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٥٣.
(٣٥) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥٩.
(٣٦) المصدر نفسه، «سورة النور،» الآية ٥٢.
(٣٧) Weber, Ibid., p. 53.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

بوجود اختلافات عميقة بين البروتستانتية والإسلام، هناك أيضاً بعض أوجه التشابه. إنّ القرآن فصيح للغاية في دعوته إلى العمل الشاقّ، كما يوضّح قواعد التجارة وإدارتها ببعض التفصيل في قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالبَاطِلِ إِلا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ وَلا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً﴾**(٣٩). لكن لم تظهر في المجتمعات الإسلامية نهضة لتطوير وسائل الإنتاج مشابهة لما شهدته أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، لذا لم تنشأ العقلانية الناقدة فيها.

هناك خاصية أخرى تجعل الإسلام مشابهاً للبروتستانتية، ألا وهي موقفه تجاه حياة الرهبنة. لكن المعتقدات الإسلامية مشابهة أيضاً لمعتقدات الكاثوليك في إيمانهم المتعلّق بالتراكم التدريجي للأعمال الجيدة للفرد في ميزان حسناته: **﴿مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاء بِالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزَى إِلا مِثْلَهَا﴾**(٤٠). وتتطلب البروتستانتية من الناحية الأخرى، ضبط النفس المنهجي: «لا يطلب الله من المؤمنين به أعمالاً صالحة منفردة، بل حياة من الأعمال الصالحة المندمجة في نظام موحّد»(٤١)، وهي خاصية يراها فيبر على أنّها مسؤولة إلى حدّ كبير عن تنشئة الشخصية المناسبة للعمل في بيئة اقتصادية تنافسية أدت دوراً مهما في تطوير النظام الرأسمالي.

وهكذا، فإن أسباب بقاء تأثير السلطة الدينية في عقول المسلمين لا توجد بترسيخ أوجه قرب الإسلام إلى الكاثوليكية أو إلى البروتستانتية باعتبار أن الإسلام، كما لاحظنا، يشترك في مواقف ومعتقدات يمكن التقاطها من كلتا هاتين الطائفتين المسيحيتين، بل يعود السبب إلى أن المجتمعات الإسلامية لم تمر بالتطور في التفكير الديني الناتج من التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي، أي التطور الذي ينمو وينضج بسبب التحول الاجتماعي ـ الاقتصادي الذي اكتسح مجتمعاً ما. ولا يقتصر جوهر ذلك على ما يوجد في النصوص القدسية، لكنه يوجد في التغيرات الحادثة في الظروف الاجتماعية ـ الاقتصادية الناتجة من كثير من العوامل، بما فيها التطوّرات في العلم التي لا تساهم في اكتشاف جوهر جديد في النصّ القدسي فحسب، بل ومعنى جديد للحياة أيضاً. هذا وأدت

---

(٣٩) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٢٩.

(٤٠) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١٦٠.

(٤١) Weber, Ibid., p. 117.

قراءة الإنجيل باللغات العامّية إلى فتح نافذة لفهم الأديان. وعلى أية حال، فالأحوال الاقتصادية المتغيّرة فتحت نافذة أصبح الناس من خلالها أكثر وعياً، وصاروا أكثر شجاعة في ما يتعلق بالتشكك في الأمور الدينية، وخصوصاً سلطته في تشكيل السلوك الاجتماعي والاقتصادي للجماهير.

إن ما جعل البروتستانتية وتأثيراتها بهذه الديمومة هو أنّها كانت حركة دينية هدفت إلى تنقية الإيمان بعيداً عن السلطة الدينية المتسلطة. وبالقيام بذلك، ولّدت البروتستانتية منذ أوائل القرن السابع عشر، تفاعلاً متسلسلاً أثّر في كلّ أوروبا. جعل هذا التفاعل المتسلسل العقل الأوروبي يتشكك في أيّة سلطة لاعقلانية وفي قيمها، بما فيها تلك التي كان يروّج لها البروتستانت أنفسهم. عملت التغيّرات الاجتماعية ـ الاقتصادية للتأثير في فهم الإنسان للدين، وقد استمر ذلك التأثير، سواء كان ذلك شعورياً أو لاشعورياً، حتّى الوقت الحاضر. وبالفعل، فلم يتوقع أبداً أن تكون البروتستانتية (أو العديد من الطوائف المشتقّة منها)، هي سبب مثل هذه التغيّرات البعيدة المدى التي من شأنها أن تقوّض سلطة الدين ككل في المجتمع. لقد حفّزت البروتستانتية ثورة اقتصادية غير مقصودة بتأدية دور رئيسي في تحويل معاقلها في أوروبا وأمريكا الشمالية إلى مجتمعات منتجة، ومنسجمة فكرياً مع مبادئ واقتصاديات السوق الحرّة التي أدّت في النهاية إلى خلق سوق حرّة من الآراء. وقد سبّب هذا الأمر الذعر في صفوف المؤسسة الدينية، لما سبب من خلق جوّ اجتماعي سمح للمعتقدات الدينية بأن تخضع إلى النقد.

يجب أن نضع في اعتبارنا أنّ تأثير البروتستانتية في التنمية الاقتصادية في أوروبا يبقى قضية مثيرة للجدل، كما يجب أن نوضح هنا أن الادّعاء المتعلق بمساهمة البروتستانتية في التغيّر الذي طرأ على التركيبة الاقتصادية لا يعني أنّ مثل هذا التغيّر ناتج مباشرة من فعلها. وحتّى ماكس فيبر كان واضحاً حول ذلك حين قال: «ليس لدينا نية مطلقاً في الإبقاء على مثل هذا الأطروحة الحمقاء والجامدة القائلة إن روح الرأسمالية لم تكن لتنهض سوى نتيجة لتأثيرات معينة لحركة الإصلاح الديني»[٤٢].

وعلى أية حال، فالمحيط الاجتماعي أو البيئة التي تطوّرت خلال فترة الإصلاح الديني في أوروبا، لم يقابلها تطور في البلاد العربية والإسلامية، وذلك

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٩١.

لاختلاف الشروط البيئية والتاريخية. إن البيئة هي المجموع الكلي للمكان والزمان، وتتضمّن التاريخ، والمناخ، والبيئة، والحياة الاقتصادية والسياسية. وكذلك يمكن أيضاً أن يضاف إلى هذه البيئة السعي إلى الاكتشافات ومحفزات الابتكار. ومن المؤكّد أن منطقة الشرق الأوسط، وخصوصاً منطقة الخليج، كانت مختلفة، إذ إنّ التغيرات البنيوية التي مرّ خلالها اقتصاد هذه المنطقة خلال القرن العشرين كانت ناتجة من عوامل أخرى. وفي حين إنّه ربما تطورت سوق حرّة في السلع والمنتجات، فهي من النوع الذي يقاوم تطور سوق الآراء، لأن مساهمة المواطنين في النمو الاقتصادي الذي يتمتعون به كانت محدودة للغاية. ولذلك، فإن تأثير هذه التغيرات الاقتصادية في المعتقدات الدينية والسلطة الدينية، التي تغمر قلوب وعقول الناس، كان غير مهم نسبياً.

وبالإضافة إلى ذلك، فبرغم أن المعدلات السريعة للتغيّر في الحياة الاقتصادية زادت من ثروة ودخل السكان، إلا أنّها أنتجت أيضاً نوعاً جديداً من عدم الأمان، الذي ينبع من خوف الفرد من فقدان الرخاء الذي لم يمارس (أو لم تمارس) جهداً متناسباً لتحقيقه. إن هذا الشعور بعدم الأمان، بالإضافة إلى تأثير الثورة الإيرانية التي اندلعت في عام ١٩٧٩، خلق انكفاء نحو الغيبيات كملجأ من بحر عاصف من المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، مؤدياً إلى ظهور الصحوة الدينية وتقوية السلطة الدينية، وهي السلطة التي امتدّت إلى تقرير الخيارات الاقتصادية. ومن بين تأثيرات هذا الإحياء السلمي، وربما الحميد، أو ما يسمّى بـ «الصحوة»، ازدهرت الصناعة المصرفية الإسلامية التي تمثّل إنجازاً بارزاً لمؤيديها، ليس فقط من حيث نجاحها في مجال الأعمال، ولكن من حيث نجاحها في الدفاع عن دور الدين في تشكيل السلوك التجاري، الذي ظلّ تاريخياً من بين النشاطات البشرية الأكثر علمانية.

إن استحضار القيم الدينية في توجيه السلوك الاجتماعي والاقتصادي بين المسلمين قضية غامضة أو صعبة بالنسبة إلى الكثيرين، لذا فإنّ دراستنا الحالية للصناعة المصرفية الإسلامية تمثل محاولة للمساهمة في فهم هذه القضية.

الفصل الثاني

الربا، والفائدة، والدين

يمكن تتبّع أول إشارة في التاريخ إلى الربا عبر مجموعة القوانين الإدارية التي شرّعها حمورابي، ملك بابل (١٨٠٠ قبل الميلاد تقريباً). فقد سمحت هذه القوانين بشكل من الفائدة البسيطة، لكنّها حظرت الفائدة المركّبة، أي فرض فائدة على الفائدة[١]. وضع حمورابي أيضاً حدّاً أقصى للفائدة، وهو اتجاه استمر تأثيره في كافة القوانين التي تشرّع الفائدة حتّى وقتنا الحاضر. أما موقف الإغريق نحو الفائدة، فكان مختلفاً للغاية عن نظيره لدى البابليين، فقد اعتقدوا أن المال عقيم، وبالتالي فإن «المال لا يستطيع إنجاب المال»، وهو تعبير ينسب في كثير من الأحيان إلى أرسطو. وكان الرومان أكثر توافقاً مع القوانين المعاصرة، فقد أباحوا الفائدة، لكنهم نظّموها، كما عُرفوا بتطبيقهم الصارم للقوانين التي تعاقب المُقترضين الذين يفشلون في تسديد ديونهم. فسمح القانون الروماني للدائن باستعباد المدين المتخلف عن الدفع. وتم لاحقاً تطبيق نسخة مشابهة للغاية من هذا القانون الغريب من قبل أهل مكة قبل وبعد الإسلام[٢].

تمتلك الهندوسية والبوذية ـ وهما الدينان الآسيويان الرئيسيان ـ أحكامهما الأخلاقية الخاصة حول ممارسة الربا. فتوجد إشارات حول هذا الموضوع في نصوص السوترا الهندوسية اللاحقة (٧٠٠ ـ ١٠٠ قبل الميلاد)[٣]. وكما هو الحال مع الأديان التوحيدية، لم تكن الهندوسية والبوذية تنظر إلى الممارسات الربوية سوى باحتقار، وكلتاهما كانتا ناقدتين على وجه الخصوص للكهنة الذين يزاولونها. وعلى أية حال، فقد كانت النصوص الهندوسية اللاحقة أكثر تساهلاً. وبحسب فيسر وماكنتوش، كان سبب هذا التساهل تجاه عملية الفائدة، هو:

---

(١) Ibrahim Warde, *Islamic Finance in the Global Economy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), p. 64.

(٢) محمد سعيد العشماوي، **الربا والفائدة في الإسلام** (القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٨٨)، ص ١٩.

(٣) Wayne A. N. Visser and Alastair MacIntosh, «A Short Review of the Historical Critique of Usury,» *Accounting, Business and Financial History*, vol. 8, no. 2 (1998), p. 175.

«لقد خفّف مفهوم الربا، خلال مسيرة التاريخ الهندي. ومع أنّه ما زال مستهجناً من حيث المبدأ، إلا أنّه أصبح يطلق على الفائدة التي تزيد على المعدل المقبول اجتماعياً»[٤].

أولاً: اليهودية

انتقل الخلاف حول الربا إلى الأديان التوحيدية الثلاثة ـ اليهودية والمسيحية والإسلام ـ التي تشترك جميعها في موقف متطابق تقريباً نحو هذه الممارسة. يرى العشماوي، وهو عالم إسلامي منفتح، أنّه حتّى اليهودية كانت تحرّم الربا، وأن الأحبار أساؤوا تفسير الإشارة إليه[٥] عندما قصروا تحريم الربا على التعامل مع بني جلدتهم من اليهود[٦]. أما ويلسن، فقد توصل إلى استنتاجات مختلفة حول موقف اليهودية من الربا، فهو يشير إلى الإشارة التي تنصّ على أنّه: «لِلأَجْنَبِيِّ تُقْرِضُ بِرِبا، وَلكِنْ لأَخِيكَ لا تُقْرِضْ بِرِبا، لِيُبَارِكَكَ الرَّبُّ إِلهُكَ فِي كُلِّ مَا تَمْتَدُّ إِلَيْهِ يَدُكَ فِي الأَرْضِ التِي أَنْتَ دَاخِلٌ إِلَيْهَا لِتَمْتَلِكَهَا»[٧]. وهذا في رأيه واضح بما فيه الكفاية في التفريق بين اليهود وغير اليهود عند تقديم قرض[٨]. وفي حين إن التفريق واضح من هذه الآية بعينها من التوراة، هناك إشارات أخرى تربط الربا أو الفائدة بأحقر الرذائل التي حرّم الله على الإنسان ارتكابها، مما يرجّح مكروهيته أو تحريمه. واستنتج ويلسن أنّه باعتبار أن البيان الذي يقول: «لا تُقْرِضْ أَخَاكَ بِرِبا»[٩]، ذُكر بجانب الآيات التي تحرّم الدعارة وتتناول النظافة الشخصية، فإن ربط الربا بالأمور القذرة تزيد من فرصة كونه محرّماً في الدين اليهودي[١٠].

إن الممارسة الربوية لا تقتصر على استلام المرء مكافأة على انتظاره لماله، لكنّها تمتد إلى أيّ مكسب ناجم عن التعاملات غير المنطوية على خطورة أو تلك الخطرة جداً. ففي حالة تمويل الرعاة، حرّم التلمود أيّة معاملة يتحمّل فيها

---

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٥) **الكتاب المقدس**، «سفر الخروج،» الأصحاح ٢٢، الآية ٢٥.

(٦) العشماوي، **الربا والفائدة في الإسلام**، ص ١٤.

(٧) **الكتاب المقدس**، «سفر التثنية،» الأصحاح ٢٣، الآية ٢٠.

(٨) Rodney J. Wilson, *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought* (Durham, UK: Durham University Press, 1997), p. 33.

(٩) **الكتاب المقدس**، «سفر التثنية،» الأصحاح ٢٣، الآية ١٩.

(١٠) Wilson, Ibid.

المُقترض كامل الخطر الأصلي المشتقّ من تلك المعاملة[11]، إنما تصبح المعاملة شرعية عندما يصبح المموّل شريكاً في الربح والخسارة؛ وهذا في الحقيقة، مشابه لمعاملات المشاركة أو المضاربة[12] الإسلامية. وبالتالي، فهناك إشارات مختلفة من قُرب التحريم الديني اليهودي للربا لمثيله في الإسلام. ويدعم ذلك إشارة أخرى وردت في العهد القديم، في الآية التي تحرّم الربا: «وَأَعْطَى بِالرِّبَا وَأَخَذَ الْمُرَابَحَةَ، أَفَيَحْيَا؟ لا يَحْيَا! قَدْ عَمِلَ كُلَّ هَذِهِ الرِّجَاسَاتِ فَمَوْتاً يَمُوتُ. دَمُهُ يَكُونُ عَلَى نَفْسِهِ!»[13].

على أية حال، فكما هو في الأديان التوحيدية الأخرى، يتحدّد الخلاف حول الحكم الديني على الفائدة بالظروف الاجتماعية ـ الاقتصادية الحالية، وليس من قبل الله. فمهارة الرجل، ودوافعه الاقتصادية وقوّة تعبيره هي ما تشكّل فهمه لحكم الله النهائي حول الربا أو الفائدة. واعتباراً من القرن الثالث عشر، جعل علماء الدين اليهود في أوروبا فرض الفائدة على غير اليهود إلزامياً، لتمييز الجالية اليهودية من السكان المسيحيين[14]. وكان السعي إلى تحقيق الهوية الذاتية، والظروف الاجتماعية ـ الاقتصادية، وحدس الأحبار، وليس التوراة، هو ما شجّع اليهود على فرض الفائدة على القروض التي يقدمونها إلى المسيحيين. وكما هو الحال مع الكتب المقدّسة الأخرى، خضعت التوراة لرغبات المؤمنين. فكانت هناك حاجة إلى علاقة اقتصادية بين اليهود، وهي تختلف عن علاقتهم بالمسيحيين من أجل الإبقاء والمحافظة على الطبيعة الفريدة للجالية اليهودية.

إن موقفاً مثل هذا، يعوق الاندماج مع السكان المسيحيين بشكل كبير، ظلّ لفترة طويلة ماثلاً في أذهان الأحبار. فهذا التمييز يجعل العلاقات بين اليهود أكثر ودّاً من ناحية، ويمكّن من جني منافع اقتصادية من المسيحيين الذين يشكّلون بقية السكان من ناحية أخرى. وبالإضافة إلى ذلك، فقد أدت القوانين التي تنطوي على تفرقة ضدّ اليهود، والتي انتشرت في أوروبا خلال القرون الوسطى،

---

(١١) R. J. Lister, «The Composition of Interest: The Judaic Prohibition,» *Accounting, Business and Financial History*, vol. 16, no. 1 (March 2006), p. 122.

(١٢) تتم المشاركة عندما يدخل اثنان في شراكة، في حين إن المضاربة تكون عندما يساهم أحد الشريكين برأس المال، في حين يشارك الثاني بالجهد أو بالإدارة فقط.

(١٣) الكتاب المقدس، «سفر حزقيال،» الأصحاح ١٨، الآية ١٣، و Lewison Martin, «Conflict of Interest? The Ethics of Usury,» *Journal of Business Ethics*, vol. 22 (1999), p. 331.

(١٤) Wilson, *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought*, p. 34.

إلى تعزيز ميلهم إلى التعامل بالفائدة. وباعتبار أنهم كانوا محرومين في كثير من الأحيان من امتلاك الأراضي، وتُرفض عضويتهم في الحرف والاتحادات التجارية[١٥]، فلم يُترك لهم كثير من البدائل بخلاف التركيز على إقراض المال. ولقد انتقد مارتن لوثر هذه الحالة عندما قال: «. . . إذا منعنا اليهود من امتهان الحرف والوظائف المدنية الأخرى، فنحن نُرغمهم على أن يصبحوا مرابين»[١٦]. وبذلك كان لوثر، رائد الفكر البروتستانتي، داعياً إلى دمج اليهود اجتماعياً واقتصادياً. لكن هذه الدعوة لم تحقق نجاحاً كبيراً.

فقد انتشرت شركاتهم المتخصّصة في إقراض المال في جميع أنحاء المدن الأوروبية في القرون الوسطى، وتمكّنوا من المحافظة عليها جيلاً بعد جيل، كما أسّسوا شبكة في ما بينهم عبر الدول والمدن التي كانت تسمح بتحويل الأموال بين مُرابٍ وآخر من أجل الاستجابة لأيّ طلب مفاجئ على القروض. وبلغة النظام المصرفي الحديث، يصف ويلسن بإيجاز هذا التعاون بين المرابين اليهود في قوله: «كانت حقيقة أنّ المرابين اليهود حافظوا على صلات وثيقة مع زملائهم من المرابين اليهود، وزوّدوا كلاً منهم بقروض بلا فائدة، تعني أنهم كانوا يمتلكون موارد مالية إضافية يمكنهم الاستعانة بها عند الضرورة. لقد تطوّر ما يمكن اعتباره تقريباً كسوق يهودية غير رسمية بين المصارف، والمبنية على الثقة المتبادلة بين أبناء الدّين الواحد»[١٧].

هذا العمل الذي اعتبره الكثيرون مخزياً، تطور ليصبح جزءاً لا يتجزأ من الشخصية اليهودية حتّى يومنا هذا، ولا يشكّك سوى قليلين في العوامل الاجتماعية ـ الاقتصادية التي دفعت باليهود إلى أن يبرعوا في مثل هذه المهنة. وقد تضمّنت هذه العوامل حرمانهم من امتلاك الأراضي، التي كانت ـ بالنسبة إلى غير اليهود ـ تمثل منفذاً طبيعياً إلى الاستثمار.

ثانياً: موقف المسيحية المبكرة نحو الربا

إن موضوع الربا، كما نوقش من قبل علماء الدين المسيحيين الكلاسيكيين والمسلمين، يمتدّ إلى ما وراء مسألة المكسب على القرض إلى تحليل مفصّل

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١٦) Lister, «The Composition of Interest; The Judaic Prohibition,» p. 124.

(١٧) Wilson, Ibid., p. 36.

للقروض، وعقود البيع والمعاملات الاقتصادية الأخرى. وتشير دراسة وجهات نظر أولئك العلماء الكلاسيكيين المسيحيين والمسلمين حول عقود البيع والربا إلى أنّ عند أيّة مقارنة بينهما نجد أوجه التشابه أكثر من الاختلافات. ومن أجل تكوين رؤى كاملة ومُقنعة، يجب أن تتّخذ دراسة وجهة نظر العلماء الكلاسيكيين المسيحيين حول الربا موقفاً تطوّرياً من الناحية التاريخية، ويجب أن تبدأ بتحليل وجهات نظر السكولاستيين (Scholastics) حول هذه المواضيع. والسكولاستية هي النظام الفلسفي واللاهوتي الذي سيطر على الكنيسة المسيحية الغربية في القرون الوسطى، ومن المؤكّد أن هذا النظام تأثّر بتعليمات آباء الكنيسة، لكنه تأثّر أيضاً بأرسطو وتراث القانون الروماني[١٨].

أُعلن الحظر الكنسي العامّ للربا من قبل البابا في عام ١١٧٩ الذي صرّح بأنّ الرجال غير المتخصّصين الذين يوافقون على الربا كانوا مذنبين بالكسب المُخزي[١٩]. إن الأهمية الكبرى للربا كقضية تطرح عند مناقشة السكولاستيين للمعاملات الاقتصادية استمرّت لقرون، وتضمنت الطبيعة المحظورة لتشكيلة متنوعة من القضايا والمعاملات الاقتصادية ذات الصلة، والمرتبطة بتلك الممارسة، مثل عقود البيع والسعر العادل.

وبرغم أن المسيحية في القرون الوسطى كانت تنظر إلى ممارسة الربا كخطيئة، فلم ينشأ هذا مطلقاً عن أمر مباشر في نصوص العهد الجديد أو منها. فالأناجيل المسيحية تذمّ الاندفاع إلى جني المال وغيره من الممارسات الاقتصادية، لكنّها لا تذكر الفائدة بشكل محدّد[٢٠]. وكما هو الحال في اليهودية، كان هناك دائماً نقاش حول صحة تحريم الفائدة، لكنّه ظهر أن إشارة أرسطو إلى عقم المال كان لها تأثير عظيم في اللاهوتيين المسيحيين. فاعتبر القديس توما الأكويني أن الربا ظالم لأنه يعني سداد دين لم يقع في السابق[٢١]. ولدعم دعوته إلى تحريم الفائدة، أشار الأكويني إلى العهد القديم أيضاً[٢٢]، حيث سوّى بين الربا

---

(١٨) السكولاستية (Scholasticism) هي حركة فلسفية هيمنت على الحضارة المسيحية الغربية ما بين القرنين التاسع والسابع عشر للميلاد، التي تجمع بين العقيدة الثابتة والمبادئ الصوفية ونظرية الحدس التي دعا إليها القديس أوغسطين والأرسطوطاليسية لاحقاً.

(١٩) John Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957), p. 15.

(٢٠) Warde, *Islamic Finance in the Global Economy*, p. 64.

(٢١) العشماوي، **الربا والفائدة في الإسلام**، ص ١٥.

(٢٢) **الكتاب المقدس**، «سفر الخروج،» الأصحاح ٢٢، الآية ٥.

والابتزاز[٢٣]. كما أنَّ معالجته للصيرفة مشابهة لما يقوم به مؤيدو الصناعة المصرفية الإسلامية اليوم. فقد اعتقد أنّ بديل الربا هو الاستثمار بواسطة المضاربة، أي تزويد قرض، والتشارك في الربح مع المدين. ورأى الأكويني أيضاً أنّه يحقّ للدائن أن يطالب بجزء من الربح الناتج من استعمال ماله. لذا، فقد مثّلت وجهات نظره دفاعاً مبكراً عن عقود القروض التي تمّ الترويج لها لاحقاً من قبل المصرفيين الإسلاميين[٢٤].

ولكن، برغم تحريم الفائدة، هناك العديد من الإشارات إلى أن المسيحيين زاولوا الربا بإيجاد طرق للتحايل على التحريم. واستنتج إبراهيم وردة ـ الخبير في الصناعة المصرفية الإسلامية ومؤلّف كتاب **التمويل الإسلامي في الاقتصاد العالمي** ـ أنهم تعلّموا الخدع (أو الحيل) من المسلمين لتنصير تعاملاتهم التجارية[٢٥]. قد تكون هذه الخدع تافهة، مثل البيع لسلعة بسعر ما، والشراء للسلعة نفسها بسعر أقل لتقديم قرض نقدي بفائدة. لكن بقي رجال الدين المسيحيين متشددين في حربهم على الفائدة طوال حقبة القرون الوسطى. وقد أعلن مجلس فيينا في العام ١٣١١م أنّ أيّ تشريع علماني يبيح الفائدة كان باطلاً، وأن أي شخص يقبل بمثل هذا التشريع يعتبر زنديقاً[٢٦]. وقد أيّدت البلدان الكاثوليكية هذا الموقف المسيحي تجاه الفائدة طوال قرون عديدة بعد ذلك. ففي فرنسا، لم تشرّع القروض المبنية على الفائدة سوى في العام ١٧٨٩[٢٧].

واعتبر كثيرون أن التحريم المسيحي للفائدة كان بمثابة رفض لسلطة المال في المجتمع، بالإضافة إلى كونه تعبيراً عن التعاطف مع المحتاجين. واعتبر ماكس فيبر أن هذا الموقف المسيحي الجامد «. . . عداوة تقليدية، وغير معبّر عنها في الغالب، تجاه القوّة المتزايدة لرأس المال الذي هو أمر مجرد (لا شخصي)، ولذلك فهو ليس مطيعاً بسهولة للرقابة الأخلاقية»[٢٨]. ومن المؤكّد أن الخوف المسيحي من أن تحلّ سلطة المال محل قوّة الله، لم تكن عارية عن الصحة بالكامل. فطالما نظر الرجال العظماء،

---

(٢٣) Wilson, *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought*, p. 83.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٢٥) Warde, *Islamic Finance in the Global Economy*, p. 66.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٢٨) Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London: Routledge, 1996), p. 202.

بغضّ النظر عن توجهاتهم الدينية، إلى سلطة المال باعتبارها منافسة لقوّة الله. فاعتبر شكسبير المال كإله مرئي، بينما اعتبره ماركس كإله بين السلع[٢٩]. لكن هذه القوّة بقيت خاملة، في انتظار حركة الإصلاح البروتستانتي لتكشف عن نفسها.

لقد استُنتج حظر الربا من قبل المسيحيين السكولاستيين من مصادر مختلفة، برغم أن القانون الإلهي يشكّل المصدر الرئيسي. لكن القانون الإلهي، وهو المصدر **الأول**، المتضمّن في سفر الرؤيا، نادراً ما يتعارض مع المصدر **الثاني**، وهو القانون الطبيعي. ويتضح تقارب القانون الطبيعي مع القانون القدسي من تعريف القديس بولس للقانون الطبيعي، الذي يتمثل في كونه محفوراً في قلوب كلّ الرجال، سواء كانوا مسيحيين أو يهوداً أو وثنيين. وحتّى في غياب الوحي، يلزمهم القانون الطبيعي ببعض الواجبات الأخلاقية الطبيعية[٣٠]. أما **ثالث** أهم مصادر تشكيل وجهات نظر علماء الدين المسيحيين في القرون الوسطى حول الربا، فكان حجّة أرسطو الشهيرة حول عقم المال. وعلى أية حال، فقد دخلت هذه الحجّة الأرسطية متأخّرة في اهتمام السكولاستيين، لذا فقد استعملت كدعم مساعد، وليس كسبب أساسي. وبالإضافة إلى ذلك، فقد تبنّاها السكولاستيون بصورة انتقائية، باعتبار أنهم كانوا يقصدون تحرير أنفسهم من حجّة أرسطو العامّة ضدّ صناعة البيع بالتجزئة[٣١].

أما **رابع** أهم مصادر المسيحيين حول الربا في القرون الوسطى، فهو القانون الروماني الذي تمثل - برغم وجهات نظره حول حظر المكاسب على القروض - بمجموعة من الإشارات المتعلّقة بالبيع وعقود القروض، التي سهّلت مناقشة الموضوع. لقد بيّن نونان[٣٢] أنّ القانون الروماني ميّز عقدين متوازيين: أحدهما جائر أو غير مسوغ (Gratuitous)، والآخر مُحمل بالتزام (Onerous). تضمّنت العقود الجائرة عارية استعمال (Commodatum) يتم من خلالها تحويل السلع بحرية بحسب استخدامها، وعارية أو قرض استهلاك (Mutuum) يتم من خلالها تحويل السلع بحرية بحسب ملكيتها. وتضمّنت العقود المحملة بالالتزام مواضع (Locates) يحول فيها الاستخدام بشكل مؤقت مقابل رسم معين، والآخر هو العقد

---

(٢٩) Mark C. Taylor, *About Religion: Economies of Faith in Virtual Culture* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1999), pp. 148 and 158.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٣١) Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, pp. 46-47.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(Foenus) الذي تنقل من خلاله الملكية مقابل رسم معين. ولذلك، فالقرض الذي لا يفرض مبلغاً إضافياً على رأس المال يغتبر كعارية استهلاك (Mutuum).

وفي دراسته الشاملة والواسعة لموقف السكولاستيين نحو الربا، لاحظ نونان أنّ علماء الدين المسيحيين في تلك الحقبة كانوا يستخدمون القانون الروماني بشكل انتقائي[٣٣]، باستخدامهم من مفاهيمه ما يدعم تحريم الربا فحسب. وبهذه الطريقة، كانت حجّة الكنيسة في القرون الوسطى ضدّ الربا نابعة من تشكيلة متنوعة من المصادر، كانت الأقوى من بينها التوراة التي تتضمّن العديد من الآيات ضدّ الربا: «يَا رَبُّ مَنْ يَنْزِلُ فِي مَسْكَنِكَ؟ مَنْ يَسْكُنُ فِي جَبَلِ قُدْسِكَ؟. . . هو الذي لا يُعْطِي ماله بِالرِّبَا»[٣٤]. يستشهد نونان بيوهان أندريا (Andrea) (١٢٧٠ ـ ١٣٤٨م)، أستاذ القانون الكنسي في جامعة بولونيا الذي زعم أن الربا نوع من السلب، فقد حرّمه الإنجيل لأن الإنجيل كان يردد التحريم الموسوي[٣٥].

ويتجاوز رفض الربا تحريمه دينياً، سواء في الإسلام أو المسيحية، فقد كان يُنظر إلى المقرضين المرابين باحتقار. أما توماس ويلسن، المحامي الإنكليزي الذي نشر كتابه المعنون: **مقالة عن الربا** في العام ١٥٧٢، فقد خصّص جزءاً كبيراً من كتابه لإظهار الضرر الاجتماعي الذي يتحمّله المجتمع من خلال الربا. وقد وصف، بصورة تنم عن الاحتقار، كيف «. . . يهرب الرجال من المرابي المعروف، كما يفرّون من كلب مسعور، أو بالأحرى من الشيطان نفسه»[٣٦]. وبالإضافة إلى ذلك، كان ينظر إلى الربا ليس كسبب للظلم فحسب، بل وكذلك كشرّ للمرابي نفسه. فالاعتماد على إقراض المال يخلق فئة تتميّز بالكسل والتواني الذي لن يحقق إمكانيته الكاملة أبداً. واعتبر توماس ويلسن أن المرابين في القرن السادس عشر كانوا: «الرجال الأثرياء [الذين] استسلموا الآن تماماً، وفي كلّ مكان معاً، للتكاسل من أجل الحصول على مكاسبهم بسهولة، والذين يعيشون من الإقراض على عرق جبين الآخرين»[٣٧].

هذه الحجّة نفسها كثيرة الاستعمال من قبل المسلمين لتبليغ الأهمية الاجتماعية

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٣٤) مثل: **الكتاب المقدس**، «سفر المزامير،» المزمور ١٥، الآيتان ١ و٥.

(٣٥) Noonan, Ibid., p. 65.

(٣٦) Thomas Wilson, *A Discourse upon Usury*, edited by Richard H. Tawney (London: Frank Cass, 1963), p. 184.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

لتحريم الربا التي تنتج من التحريم الديني. وفي الحقيقة، نجد أن أسباب ويلسن لرفض الربا مماثلة لتلك التي ذكرها فخر الدين الرازي، وهو المفسّر الإسلامي العظيم الذي عاش في القرن الحادي عشر. وقد جادل بأنّ الله حرّم الربا لأنه: «يمنع الناس من شغل أنفسهم بالكسب، لأنه إذا كان بوسع مالك الدرهم ـ بواسطة عقد الربا ـ أن يكسب درهماً إضافياً، سواء كان ذلك نقداً أو ائتماناً، سيصبح من الأسهل له أن يحصل على سبل العيش دون تحمل عبء العمل من تجارة أو ممارسة مهن أخرى»[٣٨].

وتبدو حجّة الرازي ضدّ الربا معتدلة للغاية عند مقارنتها بادّعاء أكثر تطرفاً بكثير، مثل ذلك الذي يربط تحريم الربا في القرآن بثمة نظرية اقتصادية دينية. لم يطرح علماء الدين المسيحيون مثل هذا الادّعاء، لكنّهم كانوا ينظرون دائماً إلى استئصال شأفة الربا كسبيل نحو الإنقاذ، إذ إنَّ الأنبياء ـ وفقاً للتوراة ـ تنبأوا بأنّ أبناءهم سيخلّصون الناس من مثل هذه الخطايا: «صلّى الملك داود بين يدي الله ليرسل إلى ابنه سليمان، الحكم والاستقامة، لكي تساعد ابنه القوّة الهائلة لله، وسيحظى باحترام جميع أمراء الأرض لأنه سيخلص الناس من الربا»[٣٩].

ثالثاً: وجهة نظر مقارنة بين المسيحية والإسلام

كان تحليل أو نقاش موضوع الربا، أو ما يمثل رباً، موضوعاً بذل فيه السكولاستيون الكثير من الطاقة الذهنية. لكن الأكثر إثارة للدهشة حول تحليلهم، أو منهجيتهم، هو تشابهه، أو حتّى تطابقه، مع التحليل المقدّم من قبل علماء الدين المسلمين ما بين القرنين الثامن والحادي عشر. فتصريح البابا إنوسنت الثالث بأنّ «مجرد الأمل ذاته في الحصول على عائد يتخطى السلعة ذاتها يعدّ إثماً»، يدعونا إلى الاعتقاد بأن ذلك كان من أقوال أحمد بن حنبل أو أبو حنيفة. فمن المؤكّد أنهم جميعاً كان لديهم تعريف مماثل للربا، الذي يتمثل في أنّه أي شيء يطلب مقابل الحصول على قرض، وهو يزيد على قيمة القرض نفسه.

عموماً، فقد اشترك السكولاستيون مع علماء الدين المسلمين الأوائل في النقاط التالية ضمن مقاربتهم لمسألة الربا:

---

(٣٨) Frank Vogel and Samuel L. Hayes, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk and Return* (The Hague: Kluwer Law International, 1998), p. 83.

(٣٩) Wilson, Ibid., p. 183.

١ ـ تجاوز التحليل أو النقاش حول موضوع الربا إلى تحليل عقود المبيعات عموماً.

٢ ـ كلاهما يربط المكسب المشروع بتحمل قدر معقول من الخطر، فالمكسب الخالي من المخاطر يصبح رباً، في أن العقود التي تنطوي على قدر عال من المضاربة محظورة، وتعتبر بحسب التعاليم الإسلامية كغرار[٤٠]، فقد حرّم كلّ من السكولاستيين وعلماء الدين المسلمين شراء حصان هارب أو شراء عجل لبقرة لم تضع حملها بعد.

٣ ـ هناك تشديد عظيم على النية. فالتعليم المسيحي في القرون الوسطى يعتبر تواجد النية للربح على المبيعات حلالاً، بينما النية للربح من القروض حراماً، وهي مماثلة في التعليمات الإسلامية. وعندما أكّد هوستينسيس (Hostiensis)، وهو عالم دين مسيحي من القرون الوسطى، على أنّ «الله يحاسب القلب وليس اليد»[٤١]، كان متماشياً إلى حدّ كبير مع الحديث النبوي الشريف: «إنما الأعمال بالنيات»، والآية القرآنية: **﴿وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلا مَا سَعَى﴾**[٤٢].

٤ ـ وفي حين كان تأثير القانون الروماني في السكولاستيين قوياً، كان لديه بعض التأثير أيضاً في النظام القانوني الإسلامي. وعندما أمر النبي (ﷺ) بنفسه باستعباد مدين، وهو رجل يدعى «سرق»، كما ذكرنا سابقاً، كان يطبّق قانوناً رومانياً. وبالإضافة إلى ذلك، فإن كامل بنية وهدف الحديث[٤٣] المشهور حول معاملات «المثل بالمثل» تشير إلى تأثير القانون الروماني[٤٤]. وبحسب نونان، نصّ القانون الروماني على أنّ موضوع/مادّة القرض تشمل السلع بالعدد أو الوزن أو القياس. هذه السلع قابلة للاستبدال (قابلة للتبادل) باعتبار أننا: «بإعطائها نتفق

(٤٠) الغرار هو معاملة محفوفة بالمخاطر، مثل شراء جنين بقرة حامل.

(٤١) Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, p. 92.

(٤٢) **القرآن الكريم**، «سورة النجم،» الآية ٣٩.

(٤٣) ينصّ الحديث النبوي على أن الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبرّ بالبرّ والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، وفي رواية: فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد.

والأحاديث هي أقوال النبي محمد (ﷺ)، والتي تمّ تجميعها على مدى القرون الأوّل، والثاني، والثالث للهجرة (القرن السادس إلى القرن التاسع للميلاد) من قبل صحابة النبي، ولاحقاً من قبل علماء الحديث، مثل البخاري والترمذي.

(٤٤) Vogel and Hayes, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk and Return*, p. 73.

على ائتمان، لأنه يمكن استردادها بواسطة إعادتها في نوعها، وليس بشكل منفرد»[٤٥]. إن أسلوب ولغة وغرض هذه الواقعة يتداخل بشكل واضح مع التفسير الروماني لعقد القرض الجائر، والمسمّى عارية أو قرض استهلاك، وبالتالي نجد أنّه من الصعب للغاية تجاهل التأثير الروماني في هذه الحالة بعينها.

٥ ـ اشترك علماء الدين المسلمون والمسيحيون في أسلوب إفتائي في تحليلهم لموضوع الربا، أي تطبيق المبدأ العامّ على حالات معيّنة. وقد لوحظ أن هذا التطبيق كان أسهل بالنسبة إلى فقهاء القانون الكنسي من رجال الدين المسلمين. ففي الإسلام، بحسب فوغل وهايز[٤٦]، يحدث عندما يكون ما يتناوله القانون في النصوص المنزلة ليس ملائماً لإعلان القواعد أو المبادئ القانونية العامّة. ولذلك اتفق المسلمون، أكثر مما فعل المسيحيون، على التعليل بالتناظر (القياس) كطريقة قانونية يمكن الدفاع عنها. وهذا يجعل فهم القانون الإسلامي الكلاسيكي أمراً صعباً، ليس فقط بالنسبة إلى الغربيين فحسب، بل إلى المسلمين أنفسهم.

٦ ـ في القرون الوسطى، حثّ علماء الدين المسيحيون، وكذلك المسلمون، المؤمنين على إبرام عقود شرعية مربحة كبديل للربا المحظور، وقدّم كلاهما «شركات» (Societas) أو «مشاركة»، أي شراكات. فكان ما سمّاه السكولاستيون (Census) مشابهاً لعقد السلَم الإسلامي، أو الشراء المقدّم، الذي كان يُلجأ إليه في الحقيقة في ظروف متماثلة، وبشكل رئيسي لدعم إعداد وبذر الأرض، لكي تدفع قيمته لاحقاً من المحصول بعد الحصاد.

٧ ـ تشارك علماء الدين المسيحيون والمسلمون في ادّعاء أرسطو حول عقم المال. يوضح فوغل وهايز معنى «العقم» من حيث إنّه «بخلاف الحمار الذي يمكن استعماله في نقل البضاعة أو المزرعة التي يمكن استثمارها للزراعة، فإن القمح دون زرعه أو المال لا ينتج ثماراً»[٤٧]. وهناك حجّة إضافية ضدّ جني الأرباح من بيع المال، وهي أنّ بيعه يعوق استعمالاته القانونية كأداة لقياس قيمة التداول التجاري. وقد جادل القديس توما الأكويني بقوله: «إن استلام مال أكثر مقابل مال أقل، لا يعني شيئاً سوى تنويع إجراءات العبث بأداة قياس المبادلة

(٤٥) Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, p. 40.

(٤٦) Vogel and Hays, Ibid., p. 44.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٢.

التجارية، التي تنطوي على الجور بشكل جلي»[٤٨] وبالتالي، فقد اشترك مسيحيو ومسلمو القرون الوسطى في ادّعاء أرسطو بأن المقصود بالمال هو استخدامه للتبادل، ولا يجوز مضاعفته من خلال الربا.

وبرغم أوجه التشابه في وجهات نظرهم في موضوع الربا وعقود المبيعات عموماً، فما تزال هناك اختلافات بين علماء الدين المسيحيين والمسلمين في القرون الوسطى. فبالمقارنة برجال الدين المسلمين البارزين أو العلماء، كرّس الفقهاء المسيحيون جزءاً كبيراً من بحوثهم القانونية لما يسمّى بـ «السعر العادل». وقد اعتبر نونان أن النظرية السكولاستية حول الربا تمثل جزءاً من نظرية أكبر للقيمة والسعر العادل[٤٩]. لم يكن المقصود بالسعر العادل هو أن يكون سعراً تثبّته الكنيسة، بل سعراً متوسطاً يتم تقديره من قبل البائع الذي يجب أن يحتكم إلى ضميره عند تحديد السعر العادل. وقد ميّز الفقهاء المسيحيون بين تحديد سعر أعلى للبيع بالدين وزيادة السعر، لأن البائع كان جاهلاً بالسعر العادل؛ فالأوّل يعد رِباً، بينما يعتبر الثاني ظلماً. كان التفريق بين الاثنين واضحاً للغاية؛ فثبوت الذنب بالربا يستوجب الطرد من الكنيسة، بينما الظلم البسيط لا ينطوي على مثل هذا العقوبة[٥٠]. وقد لاحظ فوغل وهايز[٥١] أن العلماء المسلمين القدامى والمحدثين (وجود شبه إجماع) لم يحاولوا تحديد سعر عادل، واعتبروا أن زيادة السعر في البيوع المؤجلة أمر طبيعي تماماً. وفي الحقيقة، فإن البيع المؤجل، أو بيع الائتمان بسعر أعلى، يمثل مصدر الدخل الرئيسي للصناعة المصرفية الإسلامية. بيد أن علماء الدين المسيحيين في القرون الوسطى لم يتفقوا على رفض وضع سعر أعلى لعمليات البيع بالأجل، واعتبر بعضهم أن السعر الأعلى للبيع بالأجل لا يمثل بالضرورة معاملة ربوية. إلا أن البابا ألكسندر الثّالث سمح باستثناء معين؛ فعندما يكون من المتوقّع أن ترتفع القيمة المستقبلية للبضاعة، يُسمح بتحديد سعر أعلى لها[٥٢].

ربما كانت الميزّة الأكثر أهمية في التفريق بين عقود المبيعات الإسلامية وعقود المبيعات المسيحية في القرون الوسطى متعلّقة ببيع الدين، حيث تنصّ المعتقدات

---

(٤٨) Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, p. 43.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٥١) Vogel and Hays, Ibid., p. 91.

(٥٢) Noonan, Ibid., p. 91.

الإسلامية الأساسية لعقود البيع على تفادي الربا والغرار. وكما ذكرنا سابقاً، فالأخيرة هي بيع بضاعة ليست في متناول اليد، أي مثل بيع حصان هارب (وهي معاملة غير شائعة في الأزمنة الحديثة)، لكن الأمر الشائع للغاية، ويندرج تحت بند الغرار، فهو بيع الديْن بالديْن. لذا، فقد شكّل هذا التحريم الإسلامي لبيع الدين بالدين عقبة أمام قيام المصارف الإسلامية بتشكيل أسواق ثانوية. فكثيراً ما تواجه المصارف الإسلامية مشاكل تتعلق بالسيولة بسبب عدم مشروعية بيع الديْن. وقد مرّت المسيحية في القرون الوسطى بهذه الممارسة. وفي بعض الحالات، سمحت السلطات الدينية ببيع الديْن. واعتقد بانورميتانوس (Panormitanus)، وهو تابع لتوما الأكويني عاش في القرن الخامس العشر، بأن الدين المتضمّن في دعوى قضائية يمكن شراؤه بسعر مخفض، ودعم رأيه هذا القديس برنادين (St. Bernadine) الذي رأى جواز بيع الديْن المتعلق بديْن ميت[٥٣].

ويعتبر الهدف الأساسي للأخلاقيات الاقتصادية للكنيسة في القرون الوسطى هو حثّ الناس على انتهاج أسلوب عادل في المساومة. وأدى تحريم الربا دوراً محورياً، لأنه كان يمثل عقداً يفشل في اختبار العدالة بوضوح. لقد كان العقد العام المُنصف هو ما تدعو إليه الكنيسة، فكان يتوقع من المسيحي أن يكون منصفاً في بيعه وشرائه، كما يجب ألا يزيد البائع على تكلفته سوى هامش ربح ضئيل.

وبرغم بيان القديس أوغسطين المشهور «أن تمنّي الشراء بسعر رخيص والبيع بسعر غال أمر شائع، لكنّه رذيلة شائعة»[٥٤]، فإن جشع طبقة التجار في أوروبا القرون الوسطى لم يتضاءل. وفي حين كانت الكنيسة تتمتع بسلطة أعلى من سلطة الدولة نفسها، وباعتبار أنّها وضعت دستوراً أخلاقياً للسلوك الاقتصادي الفردي، كان الفرض الصارم لتلك السلطة مهمّة تتجاوز قدراتها أو سلطتها. فكانت الكنيسة متشددة في معركتها ضدّ الربا، لأن الربا كان يمثل نمطاً صارخاً من الابتزاز الاقتصادي، وكان من السهل الإشارة إليه. لكنّ الأمر كان أكثر صعوبة بكثير بالنسبة إلى السلطة الكنسية أن تسيطر على الواقع التجاري. لقد استمع بعض التجار المسيحيين الأتقياء إلى ضمائرهم المسيحية، لكن الآخرين لم يفعلوا ذلك. كان المسيحيون الأتقياء يزورون رهبانهم كثيراً، ويطرحون أسئلة حول

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٥٤) Richard H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (London: Penguin Books, 1964), p. 216.

مشروعية المعاملات الاقتصادية قبل إبرام العقود، وعندما كانوا يسافرون كانوا يبقون على اتصالاتهم. وقد ذكر تاوني أن «المتداولين الإسبان في بورصة أنتويرب، وهم طائفة لم تكن معرضة بشكل كبير لوخز الضمير الحيّ، كانوا يكنّون من التبجيل للسلطة الكنسية ما يكفي لكي يرسلوا كاهن اعترافهم إلى باريس لاستشارة علماء اللاهوت في الجامعة في ما يتعلق بمدى توافق مضاربتهم بالبورصة مع القانون الكنسي»[٥٥].

ولذلك، فإن المجلس الشرعي في المصارف الإسلامية يمثل تيسيراً حديثاً لمطالبة قديمة بالمشورة الدينية، تمّ تعديله لكي يكون أقرب إلى التجار الطامحين لتحقيق مكاسب وفقاً للشريعة الإسلامية. بيد أنّه يبقى من الصعب تقييم كم من التجار في القرون الوسطى التزم بدستور الكنيسة الأخلاقي الاقتصادي بالامتناع عن التعامل بالربا. من المؤكّد أن اليهود كانوا يشعرون بحرية أكبر للإقراض وللكسب من إقراضهم هذا، وقد برعوا في هذا العمل باعتبار أنهم لم يواجهوا سوى قليل من المنافسة من قبل المسيحيين.

وقد ذكر نونان[٥٦] أنّ آل لومبارد (Lombard)، وهم مسيحيون من شمال إيطاليا، كانوا يتعاطون بشدّة الربا الظاهر. وكان الربا الظاهر، وهو ذلك الذي تمّت مزاولته من قبل أولئك الذين يقتصر عملهم على إقراض المال، ينتهك التحريم الكنسي، بالإضافة إلى تعرضهم إلى الخزي الاجتماعي، في حين إن المضاربين التجاريين، برغم إجرائهم لتعاملات مشبوهة أحياناً، تمكّنوا من المحافظة على شرعية عملهم. ومن بين أسباب ذلك أنّه عندما كان التجّار يمنحون قروضاً، كانوا يفعلون ذلك بسعر فائدة أدنى بكثير مما يطلبه المرابون. كما أنّ نشاطهم التجاري لم يقتصر على الإقراض، لكن كان أفراد بعض العائلات الشهيرة مصرفيين نشطين، وكانوا يدفعون الفائدة للمودعين دون أن يؤثر ذلك في مركزهم الاجتماعي. وقد شهدت فلورنسا في القرن الثالث عشر تأسيس العديد من المصارف التي كانت تدفع فائدة ثابتة بنسبة تتراوح بين ٥ إلى ١٠ بالمئة لمودعيها الذين كانوا في معظمهم من النبلاء ورجال الأعمال، ورجال الدين المسيحيين. وكان يتم ذلك رغماً عن القديس برنادين، وهو أحد أتباع توما الأكويني، وغيره من علماء اللاهوت، الذين نصّت تعاليمهم على أن إيداع المال

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٥٦) Noonan, Ibid., p. 35.

لدى مصرفي يتعاطى الصيرفة أو لدى تاجر بسعر فائدة ثابت، كان يعدّ رباً[٥٧]. بيد أن بعض اللاهوتيين استثنى الأرامل والأطفال من هذا التحريم، باعتبار أنهم لا يستطيعون إدارة أموالهم بأنفسهم أو الدخول في شراكات مع التجار الآخرين. وبالإضافة إلى ذلك، كانت النظرة الاجتماعية نحو المصرفي مختلفة عن النظرة إلى المرابي العمومي الذي يمارس الربا الظاهر. فقد احتفظ الأوّل بمنزلة اجتماعية محترمة، بينما كان الثاني يجلب الاحتقار. لذا، رأى نونان أنّ «المنزلة الاجتماعية للمصرفي في فلورنسا القرن الثالث عشر ربما كانت على الأقل في جودة مثيلتها نفسها في نيويورك القرن العشرين»[٥٨].

وبالتالي، لم يكن التشديد على الأخلاق الاقتصادية التقليدية مثالياً أبداً، فقد كان أقوى عندما تعاونت الدولة مع الكنيسة لفرض الدستور الأخلاقي الذي وضعته الأخيرة، لكن الدولة لم تتمكن أبداً من إلغاء الربا أو التعامل بالفائدة. وبالإضافة إلى ذلك، عندما كان فرض الدستور الأخلاقي أقوى، أدى ذلك إلى نشوء سوق سرية للعملة بسعر فائدة أعلى. حدث ذلك في إنكلترا في العام ١٥٥٢، بعد أن تبنّى مجلس العموم قانوناً يحرّم الفائدة، وقد تسبب في الحقيقة في رفع أسعار الفائدة، بدلاً من منعها. كان الرجال يتقاضون الفائدة باستثمار رأسمالهم في السلع، ومن ثمّ يبيعونها بالأجل ويطلبون فيها سعراً أعلى[٥٩]. ونتيجة لذلك، عانى الاقتصاد الإنكليزي، مقارنة بمثيله في هولندا، حيث كانت الفائدة مشروعة ومتوفرة بنسبة معتدلة. لذا كان التجار الإنكليز في تلك الفترة يقترضون من مصارف في أمستردام.

وهناك حالات حديثة تذكّرنا بما حدث في إنكلترا في منتصف القرن السادس عشر، وهي تتمثل في اقتصاديات إيران وباكستان اللتين تفرض حكومتاهما تحريماً صارماً على الفائدة، مما أدى إلى إيجاد سوق سرية للإقراض بأسعار فائدة باهظة. فلم ينجح فرض دستور أخلاقي اقتصادي إسلامي صارم في منع الإقراض بفائدة، لكن خلق ببساطة سوقاً سوداء لإقراض المال، الأمر الذي أضرّ بِكُلّ من المستثمرين وبالاقتصاد. ومن المعروف أنّ سوق الإقراض السوداء هذه التي تعمل بالتوازي مع السوق الإسلامية الرسمية، تزوّد القروض بمعدلات

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(٥٩) Wilson, *A Discourse upon Usury*, p. 156.

فائدة باهظة. ومن المؤكّد أن وضع العقبات أمام تدفق المدّخرات إلى المستثمرين سيؤدي إلى ارتفاع تكلفة المال المتوفر للاستثمار. حتّى إنَّ مجلّة **المصرفي الإسلامي** (*Islamic Banker*) انتقدت محاولة المحكمة العليا في باكستان في العام ١٩٩٩ لتطبيقها نظاماً مالياً إسلامياً في البلاد، يعتقد الاقتصاديون أنّه كانت له نتائج كارثية، مؤدياً إلى تراكم ديون باكستان الداخلية والخارجية[٦٠].

وخلال العصور الوسطى، واجهت أوروبا الظاهرة الاقتصادية نفسها، فكلما ازداد حجم العوائق، نقصت فعالية تدفق المال. وعلى أية حال، فبرغم الظروف البدائية في تلك الحقبة، وبرغم موقف الكنيسة السلبي نحو هذه الخدمة التجارية، ازدهرت المصارف في فلورنسا والمراكز التجارية الكاثوليكية الأخرى، واجتذبت كلاً من المودعين والمستثمرين. وكانت الكنيسة معادية للمقرضين بقدر عدائها للمودعين، واعتبرت أن أيّ مكسب ينجم عن إيداع المال هو ربا، حتّى لو لم يتم إبرام اتفاقية واضحة مقدماً، وهو موقف أخلاقي يبدو شبيهاً بالموقف الإسلامي. إلا أن القديس أنطونيوس الفلورنسي استثنى المودعين الذين لم يكونوا ناضجين بما فيه الكفاية لاتخاذ قرار بشأن الاستثمارات التي تنطوي على خطر أكبر، وسمح لهم بتحصيل فائدة بنسبة خمسة بالمئة[٦١]. ويدخل ضمن هذه الفئة من غير الناضجين: الأطفال، والأرامل والمعاقون عقلياً. وكان التجار يكنّون الكثير من الاحترام للكنيسة، وكان لزاماً أن يسترضوها بطريقة أو بأخرى، لكنّ من المؤكّد أنهم كانوا راضين وسعداء لأن السلطات الدينية لم تكن فعّالة تماماً في فرض دستورها للسلوك الاقتصادي.

يعتبر علماء الاجتماع والمؤرخون الاقتصاديون القرن السادس عشر أشبه بفترة خلو العرش بين العصور الوسطى والصناعية في أوروبا. وهناك بعض الحقائق التي تدعم هذا الادّعاء، أهمها انتشار قيم عصر النهضة في أوروبا الغربية، والاستكشافات التي قام بها البرتغاليون والإسبان في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر، وبداية الثورة الصناعية في إنكلترا. أخيراً، وهو الأكثر أهمية بالنسبة إلى المهتمين بعلم الاجتماع الديني، فقد شهد القرن السادس عشر مولد ونمو الحركتين اللوثرية والكالفنية.

---

(٦٠) Mushtak Parker, «High Noon for Riba Banking in Pakistan,» *Islamic Banker* (March 2001), p. 14.

(٦١) Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, p. 174.

رابعاً: وجهة نظر كاثوليكية لاحقة حول الربا

من الصعب نبذ الادّعاء بأن القرن السادس عشر كان أشبه بفترة خلو العرش، لكنّ المرء قد يجادل بأنّ التغيير لم يكن حاداً بقدر ما كان معتقداً. إلا أنه من المؤكّد أن الادّعاء بأن القرن السادس عشر شهد مولد الرأسمالية ليس دقيقاً على الإطلاق. ولذلك، لا يسع المرء سوى أن يكرّر الحقيقة التي صرّح بها تاوني، المتمثلة في أنّ الروح الرأسمالية قديمة قدم التاريخ نفسه(٦٢). لقد كانت الرأسمالية قوية خلال قرون العصور الوسطى، وكانت المدن الكاثوليكية هي المراكز التجارية الأوروبية الرئيسيّة. وبالإضافة إلى ذلك، تكشف دراسة مواقف الكنيسة نحو الحقائق الاقتصادية خلال الفترة الأخيرة من العصور الوسطى أنّ السلطات الدينية كانت متقبّلة للتغيير، وأنها كانت راغبة في أن تضحي ببعض المواقف السابقة، أو أن تتخلى عنها كلية.

لقد أوضحنا سابقاً أن موقف الكنيسة من الفائدة مثّل سمة مهمة، ويمكن قياسها بسهولة، من مخططها الاقتصادي، الذي تمثل في إبرام العقود العادلة أو المنصفة من قبل المسيحيين. ولذا، فإن التغيّرات في موقف الكنيسة نحو الفائدة يجب ألا يُعتبر كدعم من الكنيسة لإبرام عقود أقل إنصافاً بين المسيحيين، فهي تعكس بالأحرى تغيّراً في إدراك الكنيسة لمفهوم العدالة.

واجهت أوروبا توتّراً اجتماعياً، ليس فقط بين اللوثريين والبابا، ولكن أيضاً بين القيم الاجتماعية والبيئة الاقتصادية المتغيّرة على وجه العموم. ولم تتبلور المواقف نحو تعريف السلوك الاقتصادي المسيحي الصحيح، إذ إنَّ الأنماط اللوثرية والكاثوليكية، وتعليماتها كانت متماثلة تقريباً في ما يتعلق بالأخلاق الاقتصادية المسيحية. فكانت الوصية المؤثرة للقديس أوغسطين: «أن تتمنّى الشراء بسعر رخيص والبيع بسعر غال أمر شائع، لكنّه رذيلة شائعة»(٦٣) واضحة تماماً في مواعظ لوثر حول أخلاق البيع، كما نرى، على سبيل المثال، في مقولته الشهيرة بأن الرجل «يجب ألا يقول سأبيع سلعي بأعلى سعر يمكنني الحصول عليه، بل يقول سأبيعها بالسعر المناسب والصحيح»(٦٤).

(٦٢) Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, p. 48.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

وفي ما يتعلّق بمسألة الربا، ورداً على ضغوط البيئة الاقتصادية المتغيّرة، بدأت الكنيسة الكاثوليكية بتقديم التنازلات، كإشارة إلى تفهمها للظروف المتغيرة، الأمر الذي أدى إلى إدانة لوثر. يؤدي مثل هذا النقد من قبل لوثر تجاه مرونة الكنيسة الكاثوليكية إلى بعض الالتباس حول ما إذا كان البروتستانتيون أو الكاثوليك هم من كانوا يتمسّكون بالماضي. وبخصوص هذا الجانب، وفي ذلك الوقت بالذات، كان من الصعب التوصل إلى تفريق واضح. فبحلول نهاية القرن الخامس عشر، أجرت الكنيسة تنقيحاً شاملاً لنظريتها حول الربا وأسس تحريمه. وكما ناقشنا سابقاً، كان هذا التحريم نتيجة لتحريم المكسب من عقد عارية أو قرض استهلاك (Mutuum)، أي ذلك العقد الذي يتم فيه تحويل الخطر والملكية بشكل مؤقت، أي أن مكسب من مثل هذا العقد يمثّل رِباً لأنه يمثل مكسباً دون خطر. وهناك سبب آخر للتحريم، تمثّل في التمسّك بحجّة أرسطو بأن المال عقيم ولا يثمر، وأنه يستعمل كإجراء، وأن الربا يعوق الغرض الذي وجد المال لأجله. ومن أجل أن تراجع موقفها تجاه الربا، كانت الكنيسة الكاثوليكية بحاجة إلى مراجعة الموقف الذي تبنّته حول المكسب الخالي من الخطر، وحول عقم المال.

أدت البيئة التجارية لموانئ البحر المتوسط دوراً رئيسياً في تطوير المواقف التي تتسم بمزيد من المرونة. وكان التجار من برشلونة، ومرسيليا، والبندقية، وجنوة، يخفون المكاسب التي يجنونها من الفائدة باعتبار أنّها عائدات تحققت من تبادل العملات الأجنبية، وهو النظام الذي يمارس عموماً من قبل المصارف الإسلامية. لم تكن الكنيسة غافلة عن مثل هذا المسلك الاقتصادي، وكانت عقود الشراكة، المسمّاة «Societas»، شائعة بين تجار هذه الموانئ. لكن هذه العقود كانت تنطوي على مخاطر. وبحلول أوائل القرن الخامس عشر، كانت مشروعية بيع الخطر قد أصبحت مسألة خلافية، استجابة لنوع من العقود عرف باسم «العقد الثلاثي». ومن خلال هذا العقد، يقوم المدين بتأمين عائدات قيمتها خمسة بالمئة لمصلحة الدائن عن طريق طرف ثالث. وكما أوضح نونان، كان هذا بمثابة صدمة للسكولاستيين، الذين تتمثّل أهم اعتراضاتهم على الكسب من الإقراض. ويرى نونان أن تطبيق العقد الثلاثي شكل ضربة للاختبار الذي يحدّد ربوية التعامل. وفي الوقت نفسه، فهو أدى بشكل غير مباشر إلى التخلي الصريح عن فرضية عُقم المال[٦٥].

---

(٦٥) Noonan, Ibid., p. 229.

سُمّي العقد الثلاثي لاحقاً بعقد الخمسة بالمئة، وأثار الكثير من العداوة في البداية من قبل سلطات الكنيسة، لكن الوقت كان في صالحه، كما فتح الباب أيضاً لمشروعية التأمين. ولقد اعتبره كثير من اللاهوتيين من كلا الجانبين في البداية ربوياً، وكان اليسوعيون معادين له بصفة خاصة، حيث أصرّوا على أنّ العقد كان بمثابة غطاء للربا، واعتبروا أن رجال الدين الذين يقبلون به فاسدون. وعلى أية حال، فقد ظلّت الكنيسة ثابتة بخصوص مقبولية هذا العقد وفي رفضها لمعارضيه. وفي العام ١٥٧٦، قام أسقف أوغسبرغ بسجن كاهنين يسوعيين، رفضا منح الغفران لمن يأخذون نسبة الخمسة بالمئة[٦٦]، ولم يقبل اليسوعيون بهذا العقد حتّى اجتماع لجنة الكرادلة في العام ١٥٨١.

وهكذا، كانت الكنيسة الكاثوليكية في نهاية العصور الوسطى أقل صرامة في عرضها للسلوك الاقتصادي المسيحي القويم، والأكثر أهمية أنّها استوعبت وجهات نظر مختلفة موزّعة عبر طيف واسع. وتم تجميع وجهات النظر هذه من ثلاث مدارس فكرية كاثوليكية: الدومينيكانية (Dominicans)، والفرانسيسكانية (Franciscans)، واليسوعية (Jesuits). وفي حين كانت جميعها محمية تحت المظلة البابوية، امتلكت كلّ منها شخصياتها المميزة بين الأساقفة والكهنة الذين كان كثير منهم متجاوبين، وتفاعلوا عن قرب مع البيئة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. كان الكاردينال كاخيتان[٦٧]، على سبيل المثال، ناقداً للغاية لوجهة نظر القديس توما الأكويني القائلة إن «لِكُلّ رجل مكانه المناسب، الذي يبقى فيه حتّى نهاية أيامه»، فقد اعتقد كاخيتان أن كلّ رجل يجب أن تكون لديه إمكانية ليصبح أغنى مما كان[٦٨]. مثّل هذا طلباً واضحاً من المسيحيين للعمل بجدّ من أجل تحسين منزلتهم الاقتصادية. كانت قرارات البابا قريبة من القدسية، لكن لجنة الكرادلة البابوية كانت تقوم في كثير من الأحيان بمراجعة قراراتها السابقة وإلغاء بعضها. فكان موقف الكنيسة المتغيّر نحو تعريف السلوك الاقتصادي المسيحي طوال الفترة بين القرنين الثاني عشر والسادس عشر، يعكس استجابتها للبيئة المتغيرة.

يدّعي بعض المؤرخين الاقتصاديين أيضاً أنّ البابوية نفسها ساهمت في

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

(٦٧) واحد من رجال الدين السكولاستيين المتأخرين، الذي يمتلك تعاطفاً وفهماً للرأسمالية.

(٦٨) Werner Sombart, «The Role of Religion in the Formation of the Capitalist Spirit,» in: Robert Green, ed., *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics* (Boston, MA: Heath and Co., 1959), pp. 30-33.

تشكيل طبقة رأسمالية. وقد عزا سومبارت[٦٩] وجود طبقة راقية من المصرفيين الأقوياء خلال حقبة العصور الوسطى إلى نظام فرض الضرائب البابوي[٧٠]، لكنّه جادل أيضاً بأنّ الرأسمالية أو الروح الرأسمالية تلقت نكسة بسبب ظروف إسبانية تاريخية معيّنة لم تكن بالضرورة بسبب الديانة الكاثوليكية. منح الاحتلال الإسلامي لإسبانيا المسيحيين الإسبان هدفاً كبيراً واحداً تمثّل في طرد المسلمين، الأمر الذي نجحوا فيه أخيراً في العام ١٤٩٢، بعد ٣٧٠٠ معركة[٧١]. كان السبب الآخر لانحطاط إسبانيا هو اعتمادها على الثروات المستخرجة من مستعمراتها في أمريكا الجنوبية. إن العوامل نفسها التي ساهمت في ازدهارها وهيمنتها على أوروبا والأقاليم الأخرى في الخارج، ساهمت بطريقة ما في سقوطها الاقتصادي لاحقاً. وأدت الثروة المكتسبة بسهولة إلى جعل الإسبان أقل اجتهاداً من الدول الأوروبية الأخرى، وبرغم حقيقة أنّ العالم الجديد كان لزاماً عليه أن يشتري من إسبانيا، اتجه التجار الإسبان إلى المنتجين الأوروبيين الآخرين للحصول على ما يحتاجونه[٧٢]، مما جعل إسبانيا أكثر اتكالاً على العالم الخارجي، وكما لاحظ لاندس: «أصبحت إسبانيا فقيرة لأنها امتلكت من المال أكثر من اللازم. لقد تعلّمت الأمم التي أنجزت العمل واحتفظت بعادات جيدة، مع السعي إلى طرق جديدة لإنجاز العمل بصورة أسرع وأفضل»[٧٣]. والمقصود هنا أنّه كانت هناك عوامل غير الديانة الكاثوليكية ساهمت في زوال الوفرة الاقتصادية المفرطة لإسبانيا. لم تكن الديانة الكاثوليكية ضدّ الرأسمالية، لكن لكي تتمكّن الرأسمالية من التطوّر، كانت هناك حاجة إلى حدوث تغيير في عادات وقيم الأفراد. كانت هناك حاجة إلى نوع من التمرّد بين المؤمنين من أجل الازدهار والتطوّر.

خامساً: الثورة البروتستانتية

جادلنا سابقاً بأنّ وصف أوروبا في القرن السادس عشر باعتبارها فترة انتقالية حادّة بين العصور الوسطى والحداثة إنما ينطوي على مبالغة. ربما كان من الممكن

---

(٦٩) كان فيرنر سومبارت أستاذاً مشهوراً في الاقتصاد في جامعة برلين في أوائل الثلاثينيات من القرن العشرين، وهو معروف بمنشوراته عن التنمية الاقتصادية لأوروبا. وتمّت ترجمة كتابه المكون من جزأين، والمعنون: *Der Proltarische Sozialismus*، إلى ٢٤ لغة.

(٧٠) Sombart, «The Role of Religion in the Formation of the Capitalist Spirit,» p. 33.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٧٢) David Landes, *The Wealth and Poverty of Nations* (London: Brown and Co., 1998), p. 172.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

أن توصف بشكل أفضل باعتبارها جسراً يؤدي إلى فرع جديد من علم اللاهوت المسيحي، باعتبار أن الانشقاق الديني لم يكن قد تشكّل بالكامل عند نهاية ذلك القرن. ومع أن لوثر أعلن انشقاقه عن الكنيسة الكاثوليكية في العام ١٥١٧، لكن انفصال البروتستانتية وفروعها استمرّ حتّى القرن السابع عشر.

والمقصود هنا أنّه في حين تسبّب لوثر في اندلاع ثورة في القرن السادس عشر بتمرّده ضدّ السلطة الفاسدة للكنيسة الكاثوليكية، فقد بقيت اللوثرية حركة محافظة، فكانت تحترم النظام السياسي القائم، ودعت الأفراد إلى متابعة التقوى السكونية[٧٤]. لم تكن وجهة نظر لوثر حول السلوك الاقتصادي المسيحي تمثّل انفصالاً عن الكاثوليكية، بل العكس، كان السكولاستيون الكاثوليك أكثر ليبرالية من لوثر الذي كان موقفه نحو العمل تقليدياً مماثلاً لرأي القديس توما الأكويني. كان لوثر ناقداً أيضاً لموقف السكولاستيين (Scholastic) المتأخرين حول الربا. رأى تاوني أنّه بالمقارنة بالعقلانية الصافية والتقنية لمفكّر مثل القديس أنطونيوس، فقد احتوت كتيّبات لوثر على التأملات التالية: «عبقري متهور لكنه قليل الاطلاع، يستغني عن الإحراج المتعب للقانون والمنطق، لتطوير نظام للأخلاق الاجتماعية من الحرارة المستلهمة من شعوره الساذج»[٧٥].

يتمثل تراث لوثر في أنّه تجاسر على الثورة وتحدّي سلطة الكنيسة الكاثوليكية. وبالإضافة إلى ذلك، وبسبب ثورته التي أكّد فيها أن المسيحي يجب أن يكتشف الحقيقة في الإنجيل بنفسه، ويعتمد فقط على ضميره لعمل ذلك، شجّع المؤمنين على قراءة الكتاب المقدس الذي أصبح متوفراً باللغات المحلية، ومنح هذا الفرد استقلالية عن الكنيسة والكهنة. كانت تلك خطوة جذرية للغاية نحو تشكيل الفرد، ليس فقط لأجيال، بل لقرون تالية. وعلى أية حال، فبرغم الانفصال الذي كان قد بدأه لوثر، فقد جعلته خلفيته الريفية متردّداً بالغريزة، ولم يتمكن من التخلي كلياً عن روحانية وعاطفية السلوك الكاثوليكي، وتمثلت وجهة نظره في الدين في أن يصنع من المؤمنين أبرشية، وليس إمبراطورية[٧٦].

ربما كانت معارضة لوثر تمثل واحدة من أعظم الخطوات الثورية في تاريخ المسيحية. وكان تراثه الرائد هو حركة الإصلاح البروتستانتي، «التي أعطت دفعة

---

(٧٤) Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, p. 11.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٩٩.

إلى معرفة القراءة والكتابة، وأنتجت العديد من الهرطقات، وروّجت للشكوكية ورفض السلطة الذي يقع في القلب من الثورة العلمية»(٧٧). لقد كانت آراء لوثر حول الربا، والسلوك الاقتصادي والعمل عموماً، أكثر ملاءمة لسكان الأرياف من سكان المدينة. وعلى أية حال، وكما أشار لويسون، فقد شجّع لوثر المسيحيين على قبول السلطة المدنية فوق القانون الموسوي أو الإنجيلي: «إن الرجل المسيحي حرّ [و] غير ملزم باتّباع القوانين الموسوية الميتة. أما بالنسبة إلى الأناجيل، فليس المقصود بها أن تأخذ مكان القانون المدني»(٧٨).

مات لوثر في العام ١٥٤٦، في حين توفي كالفن في العام ١٥٦٤، لكن آراءهما اللاهوتية، خصوصاً تلك المتعلّقة بالنمط المسيحي من السلوك، كانت متباينة وتشكّلت بأكثر من هذه الفجوة البالغة ١٨ عاماً. وترجع صيغ الاختلاف بينهما إلى طبيعة الجماهير التي استمعت إليهما. كانت تعاليم لوثر جريئة وبسيطة، لأنه كان لا بُدَّ من أن يجتذب الناس البسطاء، بينما توجب على كالفن أن يقدم مذهباً يقتنع به جمهور من سكان المدن الرفيعي الثقافة نسبياً، الذين بمجرد أن يقتنعوا أو يهتدوا، سينشرون المذهب بسرعة ويجعلونه أشد تأثيراً. إن التباين في مستوى نجاح هذين الثوريينْ يعكس تبايناً في النجاح الذي تمّ تحقيقه بين سكان الريف والمدينة. لقد تحدد المستقبل من قبل الأخير، فالروح التجارية لسكان المدن كانت تكتسب زخماً، وكانوا راغبين في تبنّي عقيدة دينية تتفهم طموحاتهم. كانت مقاربة كالفن في نشر المذهب الجديد تنمّ عن أنّه مبتكر، ومخلص، وذكي. وقد أثّر النشاط التجاري والمحيط الاجتماعي لجنيف في منظوره الكليّ للحياة، بالإضافة إلى حياة سكان المدينة التي أثّر فيها تباعاً.

إن الأشخاص المخلصين والدؤوبين مولعون بالتغيير، لكن الإيمان والعمل الشاقّ لا يكفيان أبداً لإحداث تغيير جذري. عندما يكون الزعماء مخلصين ودؤوبين، فمن المؤكّد حتماً أنهم سيُحدثون تغييراً تدريجياً، إذ إنهم يواجهون التحديات ضمن العقلية نفسها. لذلك، فمن المؤكّد أن تكون مساهمتهم محدودة. أما الزعماء المبدعون، فيتميّزون بأكثر من العمل الشاقّ والإخلاص، فهم خلاقون ومبتكرون في أفكارهم، فلديهم رؤية، ويتخطى تفكيرهم حدود النماذج العادية، ويتجاسرون على تحدّي الفكر أو الإطار العقلي التقليدي لخلق فكر

---

(٧٧) Landes, Ibid., p. 179.

(٧٨) قارن بـ: Martin, «Conflict of Interest? The Ethics of Usury,» p. 332.

جديد. كان كالفن زعيماً مبدعاً استطاع تطوير نظريته اللاهوتية برغم الفكر أو النموذج السائد. وقد أدت البيئة التنافسية لمدينة جنيف التي عاش فيها إلى جعل الفكر القديم أقل تأثيراً. ومن أجل خلق رؤية جديدة، كان لا بدّ من إجراء مراجعة جذرية شاملة للفكر الديني. كان تناول كالفن لمسألة الربا مختلفاً عن منهج السكولاستيين المتأخرين، حتّى أولئك الذين اعترفوا بضرورة تناول هذه المسألة بمرونة. وبحسب تاوني، تطلّب ذلك من كالفن أن: «يغيّر أو يتجاوز المستوى الذي كانت تتم فيه المناقشة، فقد قام بالتعامل مع أخلاقيات إقراض المال، ليس كمسألة يتم البتّ فيها بالاحتكام إلى مجموعة خاصّة من العقائد المتعلّقة بقضية الربا، ولكن كحالة خاصة من المشكلة العامّة للعلاقات الاجتماعية للمجتمع المسيحي، التي يتوجب حلها في ضوء الظروف القائمة»[٧٩].

وبعمل هذا، هدِف كالفن إلى تشكيل فكر جديد، فتغيير الفكر ضروري لكي يكون العقل مبدعاً. وينشد باسكال مثل هذا التغيير في الفكر كمهمّة محورية يجب أن تُنجز من قبل المدراء المعاصرين لإحداث تغيير بعيد المدى[٨٠]. فالتغيير الشامل يتطلب مستوى يتجاوز المستوى السابق الذي تمّ فيه النقاش.

لا يقتصر الربا على تعريف جامد، لكنه يتحدد بمدى الضرر الذي يجلبه إلى حياة الناس العاديين. كان اعتقاد كالفن بأن «الربا يعدّ إثماً إذا آذى جارك فقط»[٨١] مثالاً على هذا التغيّر في الفكر. وبخلاف لوثر، لم يكن كالفن مقيّداً بنمط بيئة ريفية محدودة الرؤى. فالتوليفة المكوّنة من مهنته كمحام، وحياته في المدينة، وبُعد نظره، مكّنته من توقّع التغيّرات الاجتماعية والاقتصادية التي كانت جنيف وبقيّة أوروبا ستمرّ بها. جوهرياً، رأى ترولتش[٨٢] أن «كالفن تعرّف على الإنتاج الصناعي المبني على اقتصاد المال، باعتباره الأساس الطبيعي ونمط العمل المهني بجوار العمل الزراعي، كما رفض اعتراض السكولاستيين على الربا، وأحسّ بوجود ارتباط داخلي بين التقدّم الاقتصادي والسمو الأخلاقي»[٨٣].

---

(٧٩) Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, p. 116.

(٨٠) Richard Pascal, *Managing on the Edge* (London: Penguin Books, 1990), p. 13.

(٨١) Warde, *Islamic Finance in the Global Economy*, p. 66.

(٨٢) كان إرنست ترولتش (Troeltsch) أستاذاً في اللاهوت في جامعة هايدلبرغ في أوائل القرن العشرين. وقد نشر كتابه الشهير **التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية** عندما كان على علاقة وثيقة بماكس فيبر.

(٨٣) Ernest Troeltsch, «The Economic Ethic of Calvinism,» in: Green, ed., *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics*, p. 22.

وهكذا، ففي حين إن كالفن الذي كان ضدّ الربا عندما يؤذي جار المرء، كان يحثّ المؤمنين على تقديم قروض دون فوائد إلى الفقراء والمحتاجين، فقد تخلّص من الموقف الازدرائي نحو إقراض المال، بتعرّفه على العلاقة بين توسّع الإنتاج وتوفر الائتمان. ومن خلال ذلك، ساعد على صياغة فكر جديد وبنية عقلية جديدة. ولم يعد تراكم الثروة رذيلة بالنسبة إلى كالفن، لكن سوء استعمالها كان سبباً للانغماس الذاتي والتفاخر ومؤدياً إلى الرذيلة. كانت المثابرة والانضباط والعمل الشاقّ تمثل كلّها مزايا ستكافأ بالفوز في الحياة الدنيا، كما ستكون أيضاً سبيل الخلاص في الحياة الآخرة. لن يقوم المسيحي الصالح بعد الآن بالتفجّع على النجاح الاقتصادي للفرد، بل على العكس، سيعتبر ذلك بمثابة دليل على السمو الديني، وعلى رضا الله عن هذا الفرد. وحول المفهوم الكالفني للقضاء والقدر، لاحظ لاندس أن: «الإيمان بالقضاء والقدر كان يمكن أن يشجّع بسهولة اتخاذ موقف قَدَري. فإذا لم يُحدث السلوك والإيمان أي فرق، فلماذا نلتزم بهما؟ لماذا يكون المرء صالحاً؟ لأنه، طبقاً لمفهوم الكالفنية، كان الصلاح إشارة معقولة إلى الاصطفاء»[٨٤]. لكن كالفن جعل من مفهوم الاختبار دافعاً إلى مثابرة الفرد وتفانيه من أجل التميّز، بما في ذلك التميّز بالنجاحات الاقتصادية.

ولذلك، تمكّنت الكالفنية وحركة الإصلاح البروتستانتي من التخلّص من خوف ديني دائم عموماً، ومسيحي خصوصاً، ألا وهو سلطة المال، التي كان يُنظر إليها تقليدياً على أنّها تؤدي إلى الانغماس في الشهوات، وفي النهاية إلى الأفعال الشرّيرة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الموقف المسيحي التقليدي نحو سلطة المال أو رأس المال والخوف من تأثيره، يجب أن يُفهم كخوف من التحدي المحتمل للكنيسة من قبل أولئك الذين يمتلكون القوّة بسبب المال. ولذلك، فقد تشكّل الموقف المسيحي التقليدي، إلى حدّ ما، من المصالح الشخصية لرجال الدين أكثر مما تشكّل من موقف ديني محض. ولقد انتقد ماكس فيبر بهذا الموقف المسيحي الذي اعتقد أنّه «راكد»، واصفاً إياه على أنّه «عداوة تقليدية، وغير معبّر عنها في الغالب، تجاه القوّة المتزايدة لرأس المال الذي هو أمر مجرد (لا شخصي)»، ولذلك فهو «ليس مطيعاً بسهولة للرقابة الأخلاقية»[٨٥]. فقد استطاعت الكالفنية تحرير نفسها من مثل هذا الخوف، أي الخوف من سلطة

---

(٨٤) Landes, *The Wealth and Poverty of Nations*, p. 175.

(٨٥) Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, p. 202.

المال، أو يمكن اعتبار أنّها اختارت التفاعل مع مصدر الخوف، بدلاً من اللامبالاة التي اختارت الكالفنية الوقوع في شراكها. كان العالم بحاجة إلى مقاربة عقلانية بالضرورة من أجل رؤية الروح التجارية وتوسّع الإنتاج، كما تطلّبت الرأسمالية طريقة أكثر عقلانية لتنظيم هذا الإنتاج. وهكذا، كان لزاماً أن يؤثّر الدين في مجتمع تجاري مفعم بالحيوية، مثل ذلك الذي مثلته جنيف في أواخر القرن السادس عشر، ويتأثّر به: «. . . أصبحت الممارسات الاقتصادية لجنيف نقطة البداية التي اندمجت منها الرأسمالية في المبادئ الأخلاقية الكالفنية في جميع أنحاء العالم. بيد أن الحالة الاقتصادية في جنيف، على أية حال، احتوت على بذرة التطور المنطقيّ الذي تخطّى الاقتصار على جنيف وأهلها»[٨٦].

لم تكتف الكالفنية بتشجيع الأنشطة الدنيوية، لكنّها أوصت أيضاً بأنّ التميز والنجاح في مثل هذه الأنشطة كان انعكاساً لحسن النيّة، وإشارة إلى الاصطفاء. ومع تأكيدها الانضباط وتحذيرها من الانغماس في الملذات والتفاخر، شجّعت التوفير وتجميع الثروة التي سيتم توفيرها لمزيد من الاستثمار. وهكذا، فإن معالجتها المميزة لقضية الربا تكمن في الطريقة التي فرّقت فيها بين الإقراض لشراء السلع المثلية (القابلة للتبادل بمثلها) والفقير من ناحية، والإقراض بين طرفين يمكن لِكُلّ منهما المساومة بإنصاف حول قرض ما.

فرّق كالفن بين الفائدة المعتصرة من الفقراء، والفائدة المأخوذة من مصلحة رأسمالية. أفزع هذا الموقف العديد من المسيحيين الذين اعتقدوا بأنّ الربا كان «وليد الهرطقة». ولهذا السبب، «تعرّض كالفن للسخرية والاستهزاء باعتباره أول لاهوتي يدافع عن الابتزاز»[٨٧] على أية حال، فقد كانت هذه الخصومة محدودة وغير مؤثّرة، ولم تتمكن من أن تهزّ الكالفنية التي كان تقدّمها في ما يتعلق بمعالجة الربا يمضي بصورة منسجمة مع تقدّم جنيف كمدينة مصرفية مهمة. وبالفعل، فقد عمد رجال الدين في جنيف إلى تثبيت سعر الفائدة عند ٥ بالمئة في العام ١٥٤٣. ودامت هذه النسبة حتّى العام ١٥٥٧، وزيدت لاحقاً إلى ٦ بالمئة[٨٨]، وهي نسبة عالية نسبياً من المؤكّد أنّها كانت ستحظى باستحسان المصرفيين المعاصرين في جنيف من القرن الحادي والعشرين. ثمّ أصبحت المدينة

---

(٨٦) Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, p. 118.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٨٨) Wilson, *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought*, p. 8.

مركزاً مالياً، باقتراضها من البلدات الأخرى، مثل بازل وبيرن، وتستخدم الأموال في أعمال الصيرفة[٨٩].

وبمرور الوقت، اتخذت المدينة قرارات اقتصادية أكثر موضوعية حول الفائدة. فبعد أقل من قرن على وفاة كالفن، تبنّى أتباعه موقفاً أكثر شبهاً بموقف رجال الأعمال، وألغوا بقايا الغايات الإنسانية المسيحية في فرضية كالفن حول الفائدة. وقد انبرى كلود سوميز (Saumaise)، وهو من أتباع كالفن، للدفاع عن أولئك الذين يقرضون الفقراء بفائدة، وجادل بأنهم لا يختلفون بأية حال عن أولئك الذين يبيعون الخبز للفقراء[٩٠].

أدت معالجة الربا دوراً محورياً في تعاليم كالفن، بقدر فعلها نفسه في تعاليم خبراء القانون الكنسي الكاثوليك أو السكولاستيين، لكن مساهمته الأكثر أهمية تمثلت في الجمع بين واجبات الفرد نحو الله وواجباته الدنيوية، أي الدمج المتناغم بين المتطلبات المثمرة اجتماعياً والواجبات الدينية. لقد كان على المسيحي أن يقوم بعمله بتفانٍ مشابه لذلك المطلوب نحو الله: «... إن المسيحي الحقيقي يجب أن يقمع التسول ويصرّ على فضائل المثابرة والادخار، وعليه أن يؤدي عمله بجدية عالية تُعدّ في حدّ ذاتها نوعاً من الدين»[٩١] من المؤكّد أن الانضباط والجدية، عند اتحادهما مع الادخار وحياة أقل تفاخراً، يمكن أن ينتجا ثروات طائلة. بيد أن الثروات ستكون ناتجاً ثانوياً لمثل هذه الحياة الصارمة، وليست بالضرورة هدفاً لها.

تشكّلت طبقة جديدة كانت تمقت الكسل وتثمّن التفاني في العمل. كانت تلك الطبقة قد تشبّعت بالمبادئ الكالفنية التي اعتبرت الانضباط بمثابة العمود الفقري للدين. يدّعي تاوني أنّ الطبقة البرجوازية في القرن السادس عشر تدين في وجودها لكالفين بالقدر نفسه الذي تدين به لماركس طبقة البروليتاريا في القرن التاسع عشر[٩٢]. وانتشرت المبادئ البرجوازية على نطاق واسع، ولم تنحصر في طائفة دينية، أو في مدينة أو مجموعة عرقية بعينها. سيكون من غير

(٨٩) Richard H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, introduction by Adam Seligman (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2005), p. 128.

(٩٠) Warde, *Islamic Finance in the Global Economy*, p. 66.

(٩١) Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, p. 43.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١١٨.

معقول الادّعاء بأن الكالفنية كانت شرطاً ضرورياً لظهور هذه الطبقة، لكن من معقول الادّعاء بأنه، في سياق التطلّع إلى خلق نظام اجتماعي جديد، تشكّلت الكالفنية نفسها بواسطته أيضاً. لقد جادل لاندس[٩٣] بأنه: «لا يعني هذا أن نقول إن شخصية الرأسمالي، كما وصفها فيبر، لا يمكن أن توجد سوى بين الكالفنيين وتجسّداتهم الطائفية التالية. فمن الممكن للناس من جميع المعتقدات، ومن غير ذوي المعتقد، أن يكبروا ليصبح كلّ منهم نظيفاً، وعقلانياً، ومجتهداً، ومنظّماً، وثقيل الظلّ. ولا يتوجب عليهم أيضاً أن يكونوا رجال أعمال. لكن حجّة فيبر تتمثل في أن البروتستانتية شجّعت على ظهور أعداد كبيرة من نمط الشخصية هذا، التي كانت استثنائية وعرضية قبل ذلك، وأنّ هذا النمط من الشخصية خلق اقتصاداً جديداً»[٩٤].

كانت البيوريتانية (التطهرية) طائفة مشتقّة من الكالفنية، التي يدّعي البعض أنّها أدت دوراً ملحوظاً في تطور الرأسمالية. وقد قدّم كلّ من فيبر وتاوني درجات مختلفة من الدعم لهذا الادّعاء، وركز كلّ منهما بصورة أساسية على ريتشارد باكستر الذي كان، بحسب تاوني، الأكثر تعلّماً، والأكثر عملية، والأكثر إقناعاً بين البيوريتانيين اللاحقين. نشر باكستر تعليماته الرئيسيّة في الكتاب الذي وضعه بعنوان: **الدليل المسيحي**، الذي هدِف من خلاله إلى تبديد «الحالات العملية للضمير»[٩٥].

في مراحلها التالية، يبدو أن البيوريتانية ـ التي بدأت كطائفة تروّج للتقوى ـ منحت بركاتها للسعي إلى تحقيق النجاح الاقتصادي، وحثّت المؤمنين على بذل أقصى ما بوسعهم لجني أعلى أرباح ممكنة. وبهذا الخصوص، استشهد كلّ من فيبر وتاوني كثيراً بالبيان التالي لباكستر لإثبات مساهمة البيوريتانية في تطور الروح الرأسمالية: «إذا أراك الله طريقة يمكنك من خلالها، بطريقة مشروعة، أن تحصل على أكثر مما تجنيه من طريقة أخرى (دون أن تسيء إلى روحك أو روح أيّ إنسان آخر)، ورفضت ذلك واخترت طريق الربح الأقل، فأنت تخرج عن مسار النجاح الذي أراده الله لك. وترفض أن تكون مضيف الله وقبول عطاياه واستعمالها من أجله عندما يطلبها. يمكنك أن تكدّ لكي

---

(٩٣) ديفيد لاندس (Landes) هو أستاذ فخري للتاريخ والاقتصاد في جامعة هارفرد.

(٩٤) Landes, *The Wealth and Poverty of Nations*, p. 178.

(٩٥) Tawney, Ibid., p. 219.

تكون غنياً من أجل الله، وليس من أجل الملذات والخطايا»[٩٦].

لكن هذه الاستنتاجات مرفوضة لدى وينثروب هدسون[٩٧] الذي صاغ صورة مختلفة عن البيوريتانيين، واعتقد بأن تحويل السعي إلى الربح واجب ديني من قبل البيوريتانيين اللاحقين كان تحريفاً. ورأى هدسون أن فيبر وتاوني استشهدا بصورة انتقائية بأقوال باكستر بطريقة أدت إلى عرض وجهات نظر باكستر بشكل غير عادل. وقد استشهد هدسون بدلاً من ذلك بقول باكستر إنّه «عندما تحقّق حرفتان المصلحة العامة بالقدر نفسه، وتمتلك إحداهما ميزة الثروات، بينما تكون الأخرى أكثر فائدة لروحك، يجب أن تفضّل الأخيرة»[٩٨]. كما رفض أيضاً وصمة «عبادة الربح» التي ارتبطت بالبيوريتانيين اللاحقين، كما أذاع علماء الاجتماع، بمن فيهم فيبر وتاوني، واستشهد هدسون بأن باكستر قال أيضاً إن «قليلاً جداً من الرجال الأغنياء هم من يتمكّنون من الهرب من الفخّ ودخول الجنة، وتلك الثروات هي أكثر أسباب اللعن شيوعاً»[٩٩].

قد لا يكون البيوريتانيون رفعوا حبّ الثروات إلى مستوى حبّ الله نفسه. وعلى أية حال، فمن المؤكّد أن حياتهم الزاهدة دمجت بين الكد والاجتهاد وتثمين قيمة الوقت عالياً، مع التذكير مراراً وتكراراً بأن «العمل طويل، والوقت قصير»، وهو المبدأ الذي حوّلهم إلى رجال أعمال ناجحين. وخلال هذا التحوّل، انتهى التنافر بين الواجبات الدينية ونداء العمل.

كما ساهم الموقف السياسي للبيوريتانيين في القرن السابع عشر في تركيزهم على الأعمال التجارية كمهنة. وكما لاحظ هنري سييه[١٠٠]، فباستثناء هولندا، شكّل البيوريتانيون والكالفنيون أقلية دينية، مما أدى إلى استبعادهم من

---

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٩٧) كان وينتروب هدسون أستاذاً لتاريخ الكنيسة في كلية روشستر للاهوت، ورئيس سابق للجمعية الأمريكية لتاريخ الكنيسة في أوائل الأربعينيات. أما مقاله الأشهر «البيوريتانيون وروح الرأسمالية»، فقد نشر في المجلد السابع عشر من مجلة **تاريخ الكنيسة**، في آذار/ مارس ١٩٤٩.

(٩٨) Winthop Hudson, «Puritanism and the Spirit of Capitalism,» in: Green, ed., *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and its Critics*, p. 60.

(٩٩) المصدر نفسه.

(١٠٠) تلقى هنري سييه تدريباً كعالم متخصص في تاريخ القرون الوسطى، لكنه كرّس معظم جهوده للكتابة عن المشكلات الاقتصادية. وقد أجبره المرض على التقاعد عن التدريس في جامعة رين عام ١٩٣٦.

المناصب الحكومية، وجعلهم بدلاً من ذلك مكرّسين للأعمال التجارية[١٠١]. وبالإضافة إلى ذلك، فمن المؤكّد أن الحجّة الصحيحة حول مدى مساهمة الأيديولوجيا في التغيير أو التحوّل الاقتصادي، أو بالعكس، في مقدار مساهمة التحوّل الاقتصادي في تشكيل أيديولوجيا ما أو مذهب ديني بعينه، تنطبق على مناقشة البيوريتانية (التطهرية) والرأسمالية. لكن هناك أيضاً وجهات نظر تقدّم لنا صورة مختلفة. اتفق سيبه مع كلّ من فيبر وتاوني على أن الكالفنية والطوائف المشتقّة منها، مثل البيوريتانية، عمدت إلى تحفيز طاقات أتباعها، لكنه جادل أيضاً بأنه «من الممكن أنّ من كانوا أكثر الرجال نشاطاً واستقلالية هم من اعتنقوا مبادئ الكالفنية»[١٠٢].

لم تكن العلاقة بين المبادئ الدينية وتطور الروح الرأسمالية علاقة مباشرة بالضرورة. والأحرى أنّها علاقة غير مباشرة، إذ تتطلّب المبادئ الدينية من الأتقياء أن يراعوا ضميرهم في أداء واجباتهم الدينية، مما يخلق فرداً يراعي ضميره عند أداء جميع واجباته عموماً، التي تتضمّن واجب العمل. إن الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي جعلت العمل متوفراً ومطلوباً، عملت على تقوية هذا النداء الوجداني تجاه الواجب. إن الرأسمالية كمجرّد مسعى للمكسب قديمة قدم التاريخ نفسه، لكن الرأسمالية كتنظيم لوسائل الإنتاج بطريقة تنشد أكثر الطرق عقلانية لإدارة القوى العاملة والآلات، كانت ظاهرة اقتصادية واجتماعية ظهرت في النصف الثاني من القرن السابع عشر. إن نداءات البيوريتانيين أو الطهرانيين لعقلنة الحياة واستلزام السيطرة على العواطف لم تكن موجّهة بالضرورة إلى خدمة أهداف رأسمالية أو يقصد بها هذه الخدمة، لكنّها كانت مجرد فضائل فردية، التي عند غرسها في عقول وقلوب أرباب الأعمال والموظفين الأفراد، كانت ستعمل على الترويج للرأسمالية وللروح الرأسمالية. لقد كانت المبادئ البيوريتانية لا تشجع الانخراط في السياسة، لكن خيبة أملهم في السياسة تمّ تعويضه بنجاحهم في تشكيل طبقة مزدهرة من رجال الأعمال في كافة المجتمعات التي كانوا جزءاً منها. وقد توسع مجال عملهم إلى إقراض المال الذي أخذوا يتعاطونه؛ وهكذا، ودون التجاسر على تبرير الربا نظرياً، فقد دافعوا عنه عملياً[١٠٣].

---

(١٠١) Henri Sée, «The Contribution of Puritans to the Evolution of Modern Capitalism,» in: Green, ed., *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics*, p. 63.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٠٣) Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, p. 232.

وفي حين إن اللوثرية، والكالفنية، وكلّ الطوائف المسيحية المنبثقة عنهما، انتشرت في كافة أنحاء أوروبا الغربية خلال النصف الأوّل من القرن السادس عشر، فقد كان تأثيرها في الهيكل الاجتماعي والاقتصادي لبريطانيا أكثر عمقاً. لم تكن بريطانيا رائدة في قبول أو نشر الفكر الاقتصادي الليبرالي الجديد، وفي ما يتعلق بقضية رئيسيّة، مثل التعامل مع الربا، ظلت بريطانيا مصرّة على تحريمه، وهو وضع دفع التجّار إلى السفر إلى الخارج من أجل الاقتراض. كانت وجهتهم المفضّلة هي هولندا التي سبقت بريطانيا في تشريعاتها الاقتصادية التحرّرية. وفي العام ١٥٥٢، أقر البرلمان البريطاني قانوناً يعتبر أن الفائدة غير مشروعة، وقد بقي ساري المفعول حتّى العام ١٥٧١، عندما تمّت مراجعة موضوع الفائدة. وقد تساءل أحد أعضاء البرلمان في معرض حديثه دفاعاً عن مشروع القانون الذي استهدف إلغاء قانون العام ١٥٥٢، عمّ إذا كان هناك أيّ اتفاق على تعريفه: «ما زالت هوية الربا مشكوكاً فيها، أفليس لدينا تعريف حقيقي له؟»[١٠٤].

كان إلغاء قانون العام ١٥٥٢، الذي تمّ في العام ١٥٧١، بمثابة نصر للاتجاهات الاجتماعية التي كافحت لفصل المبادئ الدينية عن الضرورات الاقتصادية. لقد أقرّ القانون الجديد بمشروعية فرض الفائدة طالما كانت نسبتها أقل من ١٠ بالمئة[١٠٥]. وعلى أية حال، فقد استمر الخلاف حول الفائدة بعد العام ١٥٧١، إذ إنَّ تشريع الفائدة لم يكن مقبولاً لدى كافة قطاعات المجتمع. كان كتاب توماس ويلسن المعنون: **مقالة حول الربا** يهدف إلى توضيح شرور الربا، وكان بمثابة تحذير من النتائج الشريّرة لمشروع قانون العام ١٥٧١. وقد اشتكى ويلسن قائلاً: «[إن] الخطيئة المقوتة والقبيحة والضارة المتمثلة في الربا تحمل الكثير من الأذى المتأصل في طبيعتها، لأن الرجال الأغنياء أصبحوا الآن مكرسين بالكامل، وفي كلّ مكان، للكسل، والحصول على مكاسبهم بسهولة، والعيش من خلال الإقراض على عرق وجهد الآخرين»[١٠٦].

كانت وجهات نظره حول الفائدة مشتركة مع كثير من المعاصرين، وحتّى قانون عام ١٥٧١ كان يتبنى بعض آرائه: فهذا القانون الجديد لم يحوّل فعل الإقراض بفائدة إلى عمل نبيل، لكنه أبقى على وصف الربا نفسه الموجود في

---

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(١٠٦) Wilson, *A Discourse upon Usury*, p. 178.

قانون عام ١٥٥٢، الذي يعتبره فعلا ممقوتاً. ولكن برغم هذه المقاومة، فقد أضعف ثقل الدين في تقرير الأمور الاقتصادية.

بحلول بدايات القرن السابع عشر، أصبح الفصل بين عالم الله والحقائق الاقتصادية عملية نشيطة للغاية. فكان هناك علم اقتصادي موضوعي تجري صياغته بالتوازي مع ظهور «رجل جديد» يتسم بكونه «يضع أهمية كبرى للتخطيط، وللمحاسبة المضبوطة، وعلى دلائل الدقّة والأمانة في المعاملات، كما يُدين بالقدر نفسه إضاعة الوقت والمال»[١٠٧]. كانت هذه بالضبط هي الخصائص المطلوبة في رجل يتوقّع منه تحقيق النجاح التجاري.

من المقبول تماماً أن نربط بين تطور الفردانية (Individualism) وعالم الأعمال، حيث يتطلّب نجاح الأعمال مثل هذا النمط من الشخصية، وتياراً من الانغماس في الأنشطة التجارية الذي يدافع عن الفردانية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الطبيعة العقلانية للعمل تطوّر فرداً يمتلك حكماً عقلانياً، الذي هو مدرك لحقوقه والتزاماته الفردية. وسواء أكان كاثوليكياً، أم بروتستانتياً أم مؤمناً بمذهب فرعي، مثل الكالفنية أو البيوريتانية، يهتم مثل هذا الرجل بالمحافظة على حقوقه التي يحميها قانون علماني، وليس قانوناً دينياً قد يسبب مزيداً من الصراعات. وبرغم أن الفصل بين العلماني والديني كان موجوداً قبل حركة الإصلاح البروتستانتي، فقد ظلت السلطة الرسمية للكنيسة بارزة. وكما أوضّح الأنثروبولوجي طلال أسد، فلم يحدث سوى: «في القرون اللاحقة، مع الصعود المنتصر للعلم الحديث، وللإنتاج الحديث الرسمي الحديث، أصبحت الكنيسة أيضاً واضحة في ما يتعلق بالحاجة إلى فصل الديني عن العلماني، مما حوّل الثقل الديني أكثر فأكثر إلى مشاعر ومحفزات المؤمن المنفرد. بدأ المنهج في هذه الفترة بالتخلي تدريجياً عن الفضاء الديني، تاركاً «الإيمان»، و«الضمير» و«الإحساس» تحل محلّه»[١٠٨].

ولذلك، فليس من غير الواقعي الادّعاء بأن العلمانية كانت وليدة الروح الرأسمالية للقرن السابع عشر. وفي حين مثّلت البروتستانتية المنبّه الذي حرّض التطور الرأسمالي، كانت الرأسمالية بحاجة إلى محفّز مختلف لكي تزدهر. وكانت

---

(١٠٧) انظر: Sée, «The Contribution of Puritans to the Evolution of Modern Capitalism,» p. 62.

(١٠٨) Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1993), p. 121.

العلمانية هي المحفّز الجديد الذي نشّط الرأسمالية لقرون تالية، وقد استُشعر تأثير العلمانية في تطور الاقتصاد الإنكليزي منذ أواخر القرن السادس عشر(١٠٩). ومن الممكن استنتاج أنّه في حين إن العلمانية لم تكن أبداً من بين أهداف الكالفنية، فقد تطوّرت كناتج ثانوي لتطور الروح الرأسمالية. كما تمّ أيضاً قبول حقيقة أنّ العلمانية استفادت كثيراً من الرأسمالية المتأخرة والتطور الذي شهدته العلوم. وقد وجد عالم الاجتماع روبرت ميرتون علاقة بين البروتستانتية والعلم الحديث(١١٠)، التي بطريقة ما، تمّت سلسلة من العلاقات بين البروتستانتية، والرأسمالية، والعلمانية، والتطورات العلمية، والبنى الاجتماعية الحديثة. على أية حال، فمن غير المؤكّد ما إذا كان استخدام الشريعة الإسلامية من خلال الصناعة المصرفية الإسلامية سوف يولّد سلسلة من العلاقات التي سوف تعمل على تغيير البنى الاقتصادية والقيم الاجتماعية في منطقة الخليج.

سادساً: الموقف تجاه الربا في العالم الحديث

في حين توجد قوانين وتعليمات ضدّ ممارسة الربا في جميع البلدان تقريباً، فقد تطوّر تعريف الربا في العالم المعاصر من كونه مجرّد هامش للربح أو مكافأة تُمنح للمُقرض من قبل المُقترض، إلى كونه فائدة أعلى بكثير من سعر السوق. ففي العديد من البلدان، هناك قوانين تجارية تحدّد سقفاً أعلى لمستوى النسبة المئوية. ينصّ القانون التجاري الكويتي، كما هو منشور من قبل وزارة التجارة، على أنّ الفائدة يجب ألا تتجاوز سبعة بالمئة، برغم أنّه لم يسبق أن حوكم منتهكي هذا النصّ، كما أنّ سقف السبعة بالمئة منصوص عليه أيضاً في القانون التجاري المصري(١١١). أما في البلدان الأخرى، فهذا السقف مختلف. ففي المملكة المتّحدة وأيرلندا، ليس هناك تحديد للفائدة، بحسب نصوص القانون المدني أو الجنائي، ويترك الأمر للمحاكم لتقرير ما إذا كانت المعاملات ربوية أو ابتزازية(١١٢).

وفي فرنسا، يتعلّق ما يعتبره القانون معاملة ربوية بالنسبة المتوسطة المتّبعة:

---

(١٠٩) Landes, *The Wealth and Poverty of Nations*, p. 176.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٧.

(١١١) العشماوي، **الربا والفائدة في الإسلام**، ص ٦٣.

(١١٢) Donato Masciandaro, «In Offense of Usury Laws: Micro Foundations of Illegal Credit Contracts,» *European Journal of Law and Economics*, vol. 12 (2001), p. 196.

«يعرّف القانون الحدّ الأقصى القانوني بذلك الذي يتجاوز بنسبة الثلث متوسط أسعار الفائدة المفروضة في الربع السابق من قبل المصارف على المعاملات ذات الطبيعة نفسها»(١١٣). وفي ألمانيا، يعتبر القانون الربا كجريمة تستوجب العقاب بالسجن لمدّة ثلاث سنوات، لكن لم توضع معايير لتقرير ما يمكن اعتباره معاملة ربوية أو ابتزازية(١١٤).

بيد أن الأمر المثير للاهتمام، بصفة خاصة، هو أن معظم البلدان الأوروبية لديها قوانين تنظّم التسليف الاستهلاكي. وهو أمر مهم على وجه الخصوص لحماية الأشخاص ذوي الدخول المحدودة، الذين يلجأون إلى شراء أثاثهم وأجهزتهم المنزلية بالأقساط. وفي بعض الحالات، يقوم هؤلاء الأشخاص بتسديد أقساط تبلغ أكثر من ضعف التكلفة الأصلية للسلع المشتراة. وفي ألمانيا، يعتبر التسديد غير متكافئ للغاية إذا كانت الفائدة المدفوعة تساوي أو تزيد على ٥٠ بالمئة من الأقساط(١١٥). أما في هولندا، ففي حين إن القانون لا يعرّف الربا، إلا أن هناك تعليمات إدارية تشترط تحديد النسبة القصوى للفائدة بحسب مدّة وقيمة الائتمان، كما أنَّ انتهاك مثل هذه التعليمات يستوجب العقاب(١١٦).

وكذلك تبقى القيود على الفائدة في الولايات المتّحدة. ويعتبر العديد من الولايات أن ٢٠ بالمئة هي الحدّ الأقصى المسموح به للفائدة على القروض الاستهلاكية للشراء بالتجزئة، وهناك حالات استثنائية، مثل ولاية أركانسو، حيث يبلغ الحدّ الأقصى المسموح به للفائدة ١٠ بالمئة فقط(١١٧). لكن في حين إنّه عموماً، لا توجد قوانين فدرالية تحرّم الربا، وإن الربا لم يعد يمثل قضية أخلاقية، فإن التثبيت المتأصّل لأسعار الفائدة قد أصبح يمثل السياسة العامة للبنك الاحتياطي الفدرالي.

ما زال هناك اختلاف صارخ في الموقف نحو الربا بين الكاثوليكية والبروتستانتية، برغم حقيقة أنّ مثل هذه المواقف ليس لها تأثير في السياسات الاقتصادية للبلدان المعنية. فقد دأبت الكاثوليكية على التذكير بشرّ الربا. وكانت

(١١٣) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(١١٧) Martin, «Conflict of Interest? The Ethics of Usury,» p. 333.

الرسالة الأخلاقية الواضحة الأخيرة التي شجبت فيها روما الربا قد وجهتها إلى المؤمنين في أواخر القرن التاسع عشر. ففي العام ١٨٩١، انتقد البابا ليو الثّالث عشر «الربا الجشع... وهو شرّ كثيراً ما أدانته الكنيسة، لكنه ما زال برغم ذلك يمارس بطرق مخادعة من قبل كثير من الرجال»[١١٨].

يبقى الموقف الكالفني البروتستانتي تجاه الربا حيّاً ومؤثراً في الكنائس البروتستانتية المعاصرة. وكوجهة نظر دلالية، أعلنت الكنيسة الاسكتلندية في العام ١٩٩٨ في دراسة لها حول أخلاقيات الاستثمار: «نحن نقبل ممارسة فرض الفائدة على القروض التجارية والشخصية التي ليست في حدّ ذاتها غير متوافقة مع الأخلاقيات المسيحية، بيد أن الأمر الأكثر صعوبة في تقريره هو ما إذا كانت أسعار الفائدة المفروضة عادلة أو مفرطة»[١١٩]. تمثل هذه وجهة نظر متوافقة مع التفكير الحديث. وهي تذكّرنا أيضاً بموقف جون كالفن الجريء نحو الربا، كما أعلنه في أوائل القرن السابع عشر.

---

(١١٨) Visser and MacIntosh, «A Short Review of the Historical Critique of Usury,» p. 179.

(١١٩) المصدر نفسه.

الفصل الثالث

الربا والمقتضيات الاقتصادية

في حين يتفق جميع مؤيدي الصناعة المصرفية الإسلامية على أنهم ينظرون إلى الفائدة، كما تفرضها المصارف التقليدية، على أنّها ربا، فهذه ليست الحال في بعض أجزاء العالم الإسلامي، باعتبار أن كثيراً من المسلمين، بمن فيهم الخبراء القانونيين ورجال الدين المسلمين، يختلفون في تفسيرهم لما يمكن اعتباره ربا. بشكل عام، فإن التفسيرات الأشد صرامة للربا هي تلك المقدّمة من قبل رجال الدين في العربية السعودية وبلدان الخليج الأخرى، فيما اقتصر رجال الدين الآخرون على تحريم الأشكال الأكثر وضوحاً من الربا.

أولاً: الربا في الإسلام

لم تدعم حكومات العالم الإسلامي ـ باستثناء إيران وباكستان ـ تفسيراً صارماً للربا. وبالتالي، تعمل المصارف التقليدية منذ أوائل القرن العشرين، حتّى في بلدان مثل العربية السعودية وبلدان الخليج، مع شكوك قليلة نسبياً في ما يتعلق بالقاعدة الأخلاقية لتعاملاتها المالية. ومن المؤكّد أن التشكك في أسسها الأخلاقية قد اكتسب زخماً خلال ربع القرن الماضي، لكن برغم الصحوة الإسلامية، فقد واصلت حكومات هذه البلدان دعمها الاقتصادي والقانوني والسياسي للمصارف التقليدية. ومع الأخذ في الاعتبار ذلك الطيف الواسع من الآراء في ما يتعلق بتفسير الربا، تحافظ الحكومات في العالم الإسلامي على هذا الموقع المتوسّط، في محاولة منها لأن تكون مراعية لمشاعر المتشددين من ناحية، وأولئك الأكثر تحرّراً من الناحية الأخرى. وفي الواقع، ومنذ دخول الصناعة المصرفية الحديثة إلى العالم الإسلامي، واجهت الحكومات معضلة بالنسبة إلى كيفية طرح القوانين التجارية التي تروق لِكُلّ من أفراد النخب الحديثة، وللجمهور الأكثر محافظة.

كانت أول حكومة إسلامية تضطر إلى التعامل مع قضية الصناعة المصرفية والفوائد المصرفية هي الحكومة العثمانية، التي سنّت في العام ١٨٨٧ قانوناً يثبّت

سعر الفائدة عند تسعة بالمئة[1]. ونصّ هذا القانون على أنّ الفوائد الكليّة المدفوعة يجب ألا تتجاوز رأسمال الدين. وكان من المعتقد أن هذا الاشتراط يستشهد بالآية القرآنية التي تضفي الدقّة على تحريم الربا: ﴿**لا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً**﴾[2]. وقد التزمت أغلب الحكومات الإسلامية الحديثة ببعض تعديلات هذا القانون العثماني. وفي بعض الحالات، يُترك للقاضي تقرير ما إذا كانت معاملة مالية ما تحمل الربا في سياقها أم أنّها خالية منه. وأحياناً يدرك بعض القضاة أنّ الغش غير مقتصر على الدائنين، لكنه موجود أيضاً بين المقترضين الذين يلجأ بعضهم إلى المصارف التقليدية طلباً للقروض، ومن ثمّ يرفضون تسديد الفائدة المتراكمة عند نهاية مهلة السداد، مع تبرير ذلك بالرجوع إلى مبادئهم الدينية. وفي حادثة من هذا النوع، وافق قاض في العربية السعودية على شكوى أحد المقترضين، وصدّق على امتناعه عن دفع الفوائد، لكن ما كدّر المقترض هو أن القاضي أمره بأن يودع قيمة دينه نفسها في المصرف دون فوائد وللمدّة نفسها.

ونظراً إلى أن الأمر القرآني بتحريم الربا لم يحمل أيّ تعريف للمصطلح، يبقى تعريف الربا مسألة معقّدة، حيث إنّ المعنى الحرفي لاسم الربا هو «الزيادة»: ﴿**يَمْحَقُ الله الْرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ**﴾[3]. ويُربي هو الزمن المضارع للفعل المشتقّ من اسم «الربا» الذي يعني «الزيادة». إن العلماء المسلمين السابقين والمعاصرين لم يتفقوا أبداً على ما يمكن اعتباره رباً. فقد اعتقد ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨) أنّ الربا ينطبق فقط على النقد وعلى المواد الغذائية التي تُقاس بالحجم، بينما رأى معروف الدواليبي، وهو عالم سوري من القرن العشرين، أنّ الربا ينطبق على القروض الاستهلاكية، وليس على القروض الاستثمارية[4].

ووفقاً للإمام الشافعي، وهو مؤسس أحد المذاهب الفقهيّة السنّية الأربعة الرئيسيّة[5]، فإن الآية ﴿**وَأَحَلَّ الله الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾[6] لا تفسر نفسها بنفسها.

---

(١) Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism* (London: Allen Lane, 1974), p. 145.

(٢) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٣٠.

(٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٧٦.

(٤) Frank Vogel and Samuel L. Hayes, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk and Return* (The Hague: Kluwer Law International, 1998), p. 37.

(٥) إن مؤسسي المذاهب السنية الرئيسيّة هم أبو حنيفة (المذهب الحنفي)؛ ومالك (المذهب المالكي)؛ والشافعي (المذهب الشافعي)؛ وأحمد ابن حنبل (المذهب الحنبلي).

(٦) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٧٥.

ولذلك، فلتمييز الحلال من الحرام، يجب على المرء أن يلجأ إلى أقوال (أو أحاديث) النبي (ﷺ)[٧]. وأبلغ حديث عن النبي (ﷺ) متعلّق بتحريم الربا الذي يستشهد به كثيراً في أدبيات الصناعة المصرفية الإسلامية، هو ذلك الذي رواه عبادة بن الصامت الذي ذكر أنّ النبي (ﷺ) قال: «لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الفضة بالفضة ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا الملح بالملح إلا مثلاً بمثل يداً بيد سواء بسواء عيناً بعين، فمن زاد أو استزاد فقد أربى»[٨].

ذكر عبادة بن الصامت أن النبي (ﷺ) أضاف، أنّه إذا كانت السلع التي يتم تبادلها مختلفة في النوع، «فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد». لكن الحديث أعلاه متعلق أكثر بربا الفضل الذي يشير إلى تبادل سلعتين من النوع نفسه، لكنهما مختلفتان في الجودة، أي استبدال مكيالين من القمح ذي النوعية الرديئة بمكيال واحد من نوعية أعلى.

وطبقاً لإجماع المذاهب الرئيسيّة الأربعة، فإن التعريف العامّ للربا هو: «مقايضة سلعتين من النوع نفسه بكميات مختلفة، حيث لا تمثل الزيادة تعويضاً مناسباً».[٩] وقد حدّد هؤلاء الفقهاء أنفسهم أيضاً نوعين رئيسيين من الربا: **الأوّل** ربا النسيئة الذي يعني حرفياً «أن يُنْسَأ أو أن يُرجأ»، ويسمّى **الثاني** ربا الفضل، الذي يعني حرفياً تفضيل سلعة من النوع نفسه، لكنّها أفضل في الجودة». يشير الأوّل إلى المدفوعات المؤجلة التي تزيد على رأس المال الذي تمّ إقراضه. ولأن هذا الربا يتعرّف على القيمة الزمنية للمال، تكون الزيادة على رأس المال مرتبطة بمدّة السداد. وعندما تشترط الاتفاقية بين الطرفين أنّ يتم سداد القرض بالكامل أو على دفعات بزيادة على رأس المال، فيعتبر ذلك ضرباً من ربا النسيئة. واعتقد بعض أكثر الصحابة احتراماً، بمن فيهم عبد الله بن عباس، وعبد الله بن الزبير، بأن تحريم الربا مقتصر على ربا النسيئة، ولدعم ادّعائهم يشيرون إلى قول النبي (ﷺ) الذي سمعه ورواه أسامة بن زيد: «لا ربا إلا في النسيئة»[١٠]، حيث يقصر هذا الحديث النبوي الربا على مثل هذه المعاملات.

لم يعتبر أحد من الفقهاء المسلمين أن النوع الثاني من الربا محرّم، لكنّهم

(٧) محمد سعيد العشماوي، **الربا والفائدة في الإسلام** (القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٨٨)، ص ٣٣.

(٨) Vogel and Hays, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk and Return*, p. 73.

(٩) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(١٠) العشماوي، المصدر نفسه، ص ٣١.

نبذوا ممارسته لأنه قد يؤدّي إلى ممارسة النوع الأوّل، أي ربا النسيئة. فقد نهى الفقهاء عن ممارسة ربا الفضل، اعتقاداً منهم بأنّ مثل تبادلات الفضل هذه للسلع التجارية قد تصبح مألوفة، ومن ثمّ تؤدّي إلى النسيئة، لكنهم لم يدّعوا تحريم تبادل الفضل للسلع، باعتبار أن هذا الأمر قد مارسه النبي (ﷺ) شخصياً. فعندما اقترض النبي ناقة صغيرة (أي رأس المال)، أعاد ناقة أكبر سنّاً وحجماً، وهي تفوق الناقة المقترضة في القيمة، وقد أراد بهذا العمل أن يُسعد الدائن[11]. لذلك، من الواضح أن النبي (ﷺ) والدائن لم يتفقا على شرط يُلزم النبي بإرجاع ناقة ذات نوعية أفضل. ولذلك، فهذا التبادل كان خالياً من الشكوك المتعلّقة بالربا.

كانت مكة مركز التجارة الرأسمالية، لكن طبيعة التعاملات التجارية المبنية على المقايضة لم تنطوِ سوى على النزر اليسير من تعقيد الحسابات الموجودة في المالية والمعاملات التجارية الحديثة. وبالإضافة إلى ذلك، هناك أدلة قليلة للغاية على أن عمليات الإقراض التي تمّت أثناء زمن النبي (ﷺ) كانت من رأس المال المخصّص للاستثمار. كان الناس يضطرون إلى الاقتراض لتلبية احتياجاتهم الأساسية. وعلى هذا، فالعديد من المفكّرين المسلمين، مثل الدواليبي، والسلطات الدينية، مثل الأزهر، تبنّوا وجهة النظر التي ترفض مساواة فوائد المصارف بالربا المحرّم في القرآن. ويشترك الكثير في وجهة نظر العشماوي بأن تحريم الربا كان شفقة ورحمة من الله، تجنباً لتطبيق قانون كان يُعطي الحقّ في استعباد المقترض. كان هذا قانوناً رومانياً مارسه العرب، واستمرّ حتّى فجر الإسلام، عندما كان من واجب الحاكم تطبيق قانون الاستعباد الذي يتم خارج حدود مدينة روما، لأن الرومان يرفضون أن يعاملوا كعبيد في المدينة التي عاشوا فيها كرجال أحرار[12].

وقد وافق النبي (ﷺ) بنفسه على استعباد رجل يدعى «سرق»، فشل في تسديد ديونه[13]. وقد حدث هذا قبل نزول الوحي القرآني بتحريم الربا. أما العشماوي الذي تبنى وجهة النظر التي ترفض مساواة الفائدة المصرفية بالربا،

---

(11) محمد التجكاني، «الأسس الشرعية للنشاط الاقتصادي في الإسلام،» ورقة قدمت إلى: **البنوك الإسلامية ودورها في تنمية اقتصاديات المغرب العربي**، تحرير لقمان مرزوق، وقائع ندوة المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب؛ ٣٤ (جدّة: البنك الإسلامي للتنمية، ١٩٩٥)، ص ٥٤.

(12) العشماوي، المصدر نفسه، ص ١٤.

(13) المصدر نفسه، ص ١٩.

فقد وجد دعماً لحجّته في حادثة الاستعباد هذه؛ ففي رأيه، أن الله أوحى إلى نبيّه آيات الربا التي تحرّم مضاعفة الفوائد أضعافاً مضاعفة، والتي تنتهي باستعباد المقترضين، وبالتالي، فقد كان سبب تحريم الفائدة هو حماية الفقراء(١٤).

كما أبدى كذلك وجهة نظر أكثر جرأة بدعوة المسلمين لأن يكونوا أكثر ديناميكية في فهمهم للآية القرآنية، مؤكّداً أنّه بنسخ بعض الأوامر القرآنية، أراد الله أن يعلّمهم أن يكونوا مجتهدين في وجهة نظرهم وفي تفسيراتهم(١٥). وبالإضافة إلى ذلك، يدافع العشماوي عن الرأي الذي أعلنه عبد الله بن عباس، وهو واحد من أكثر الصحابة تبجيلاً، بأنه يجب استنتاج معنى الآية من أسباب نزولها، وليس من معناها العامّ. وفي كتابه المعنون: **الربا في الإسلام** (١٩٨٨)، شنّ كذلك هجوماً قوياً على رجال الأعمال العاملين في الصناعة المصرفية الإسلامية الذين أساؤوا إدارة مدّخرات آلاف المصريين.

أما شيخ الأزهر، د. محمّد سيد الطنطاوي، فقد طرح بدوره وجهات نظره حول معنى الربا وعلاقته بالفائدة، التي جاءت مخيّبة لآمال المصرفيين الإسلاميين. وفي مقابلة مع مجلة **الفكر الإسلامي** في العام ٢٠٠١، كان الطنطاوي واضحاً تماماً في ما يتعلق بموافقته على إيداع الأموال في المصارف التقليدية واستلام الفوائد، معتبراً هذه الإيداعات كاستثمارات، ومفضّلاً وصف الفائدة كدخل ناتج من الاستثمار، وقد كان عنيفاً للغاية أيضاً في رفض وجهة نظر المصرفيين الإسلاميين بأن تحديد سعر الفائدة سلفاً يجعل المعاملة ربوية، قائلاً إنّه: «ليس هناك نصّ في الشريعة يمنع الشريك الموصي من تثبيت عائد استثماره مع المضارب (الشريك النشط) طالما أنهما متفقان كلاهما على القيمة، ولذلك فالمصرف لا ينتهك أحكام الشريعة عندما يتّفق مع صاحب رأس المال على عائد محدّد على رأسماله»(١٦).

كما حذّر الطنطاوي لاحقاً من أن يودع المرء ماله في أحد المصارف بدون الاتفاق على العائدات مقدماً، وهو تحذير يتعارض مع آراء معظم السلطات الشرعية الأخرى في العالم الإسلامي، وخصوصاً في بلدان مثل العربية السعودية

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤١.

(١٦) محمد طنطاوي، «مقابلة مع مفتي الأزهر،» **الفكر الإسلامي** (منشورات الأهرام) (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٨)، ص ٣٥.

والكويت وبلدان الخليج الأخرى، حيث الموقف المعتمد من قبل رجال الدين المسلمين يربط فوائد المصارف بالربا. إنّ وجهة النظر نحو الصناعة المصرفية، والمعلنة من قبل السلطات الشرعية في هذه البلدان مختلفة تماماً، ففي العربية السعودية، على سبيل المثال، نجد أن بعض رجال الدين الإسلامي ليسوا فقط ضدّ الصناعة المصرفية التقليدية، لكنهم منتقدين أيضاً للمصارف الإسلامية، التي يدّعون أنّها ليست إسلامية بما يكفي في تعاملاتها المالية.

ويعتقد الشيخ صالح الحصين[17] أنّ الصناعة المصرفية المبنية على الفائدة تسهّل تدفق رأس المال من البلدان الإسلامية إلى البلدان المتقدمة، لأن هذه المصارف تسعى إلى الحصول على أعلى العائدات الثابتة وأكثر البيئات الاستثمارية أمناً[18]. وهو ناقد أيضاً للصناعة المصرفية الإسلامية في استعمالها المشوّه للأعمال المصرفية المبنية على الفائدة، بتسميتها مرابحة، ويدّعي أن فشل المصارف الإسلامية في استعمال عقود المشاركة أدّى إلى استخدامها للأعمال المصرفية المبنية على الفائدة[19]، ويدعو المصارف الإسلامية إلى العمل بدون نظام المرابحة، ولأن تشتغل أكثر خلال عقود المشاركة والسلَم. ويبرم عقد السلم عندما يتسلم البائع قيمة بضاعته مقدماً ويسلّمها إلى المشتري بعد فترة متّفق عليها، ويستخدم هذا العقد في كثير من الأحيان من قبل المزارعين من أجل شراء البذور وتهيّئة الأرض للزراعة.

إن فصل العشماوي للأعمال المصرفية المبنية على الفائدة عن الربا، وإعلان الطنطاوي مؤخراً بأن الفائدة، كما فصّل، التي تمارسها المصارف لا تمثل نوعاً من الربا، لم يؤثرا في الطلب المتزايد على الخدمات المصرفية الإسلامية، خصوصاً في العربية السعودية والكويت، لكنهما بالتأكيد جعلا معظم حكومات البلدان الإسلامية تشعر براحة أكثر. وهذه الحكومات هي الجهات المنظمة والوصية على اقتصاديات مبنية على الفائدة، سواء في تعاملاتها المالية الخاصّة أو الحكومية. وبالإضافة إلى ذلك، فهي تستخدم الفائدة في كثير من الأحيان كأداة

---

(١٧) الشيخ الحصين هو عالم دين سعودي يعيش في المدينة المنورة.

(١٨) صالح الحصين، «عقد السلم والاستصناع ودورهما في المصرف الإسلامي،» ورقة قدمت إلى: **قضايا معاصرة في النقود والبنوك والمساهمة في الشركات**، تحرير منذر قحف، ط ٢ (جدّة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، ١٩٩٣)، ص ٣٠٥.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

نقدية لتوجيه الاقتصاد. وبصفة عامة، فهذه الحكومات تصبح في حالة من الفوضى عندما يتعلق الأمر بسن القوانين التجارية التي تنظّم التعاملات المالية المبنية على الفائدة. وعلى سبيل المثال، تسمح الحكومة الكويتية للمصارف بإبرام العقود التي تفرض الفوائد، والفوائد على تلك الفوائد (الفائدة المركّبة)، برغم أنّ هذا يتعارض مع المادة ١١٥ من القانون التجاري الكويتي، التي تنصّ على أنّه: «لا يجوز فرض فائدة على الفوائد (الفائدة المركّبة)، ولا يجوز في أي حال من الأحوال أن تتجاوز الفوائد الكليّة المستلمة من قبل الدائن المبلغ الرئيسي. والاستثناء الوحيد مما سبق هي الحالات المذكورة هنا، مع عدم الإخلال بالقواعد والعادات التجارية وبالقواعد الأخرى التي تفرض على القروض الطويلة الأجل»[٢٠].

ينطبق الشيء نفسه على الإمارات العربية المتحدة، حيث يمنع القانون التجاري فرض فائدة على الفائدة، ويحدّد الفائدة المجمعة بمبلغ القرض الرئيسي[٢١]. وفي مصر، تسمح المادة ٢٢٧ من القانون المدني للدائن بفرض فائدة على المدفوعات المتأخرة من قبل رجل الأعمال، حتّى لو لم يكن هناك اتفاق مسبّق على ذلك. كما تسمح كذلك للمقترض وللدائن بالاتفاق على الفائدة مقدماً، لكنّها تحدّد الحدّ الأقصى للفائدة المفروضة بسبعة بالمئة[٢٢]. أما المادة ٢٣٢ من القانون المدني المصري، فتحدّد فائدة تراكمية، وتنصّ على أنّه بغض النظر عن أيّة ظروف، يجب ألا تتجاوز هذا الفائدة قيمة رأس المال[٢٣]، في ما يمثل دعماً للقانون المدني المصري الذي يبيح الفوائد، لكنّه يضع لها حدّاً أعلى.

هذا ويدافع العشماوي[٢٤] عن حجّته ضدّ مساواة الفائدة بالربا في النقاط التالية:

١ ـ تعتبر المعاملة ربا في حالة إقراض السلع، «في حين تطبّق الفائدة على المال».

---

(٢٠) **القانون التجاري الكويتي** (الكويت: وزارة التجارة، ١٩٩٧).

(٢١) Rodney J. Wilson, *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought* (Durham, UK: Durham University Press, 1997), p. 24.

(٢٢) العشماوي، **الربا والفائدة في الإسلام**، ص ٦٣.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٣.

٢ ـ الربا هو مكسب على عقد بين فردين، بينما الفائدة هي مكسب على عقد بين فرد ومؤسسة أو بين مؤسستين.

٣ ـ عندما يُفرض الربا، فهو يفرض عادة بمضاعفات رأس المال، بينما الفوائد المصرفية محدودة.

وبالإضافة إلى ذلك، فقد نزل الوحي بالآيات القرآنية المتعلّقة بالربا في فترة كان فشل المقترض المنفرد في سداد ديونه قد ينتهي باستعباده. ولذلك، عندما يبحث المرء عن أسباب النزول، يجب أن تتراءى له حادثة استعباد «سرق» المذكورة سابقاً. قال الإمام السيوطي، وهو مرجع إسلامي كبير من السابقين في تفسير القرآن: «لا يمكن أن يُفهم القرآن بدون فهم سبب نزول الآية»[٢٥]. ويتبنّى الليبراليون المسلمون مثل هذا الموقف عادة لفهم القرآن.

لقد أدّى النجاح الواسع للصناعة المصرفية الإسلامية في العقدين الأخيرين إلى ظهور منظّرين في الاقتصاد الإسلامي، الذي يمتدّ دوره إلى أبعد كثيراً من تزويد الاستشارات المباشرة للإدارة في المصارف الإسلامية. وقد تناول هؤلاء الاقتصاديون قضايا يُعتقد أنّها ضرورية لأسلمة الاقتصاد، باعتبار أنّه، كما ذكر عبد القادر توماس: «كان تشجيع فرض الفائدة والمفاهيم المخاتلة الأخرى ضمن الممارسة المالية، بالنسبة إلى البعض، جزءاً من الحرب المعلنة على الدين والإيمان بالله»[٢٦]. وفي حدّ ذاتها، لا تنتهي مهمّتهم بتثبيط عزيمة الناس من التعامل بالربا، بل بأن تحثّ المسلمين على الالتزام بالقيم الإسلامية، لأن «الهجوم على الربا واسع، وله نتائج متعلّقة بالسياسات تتخطى قضية المبادئ الأخلاقية الشخصية»[٢٧]. وبالنسبة إلى أولئك الاقتصاديين، يحمل تحريم الربا أهدافاً غير مقتصرة على محو الظلم المفروض على الفقراء، كما كان النبي (ﷺ) يرشد المسلمين إلى تأسيس اقتصاد نقدي أكثر عدلاً[٢٨]. ولذلك، توسّعت اهتماماتهم لمعالجة قضايا اقتصادية أكثر عمومية.

---

(٢٥) فاطمة المرنيسي، **الحريم السياسي: النبي والنساء**، ترجمة عبد الهادي عباس (دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٣)، ص ١١٨.

(٢٦) Abdulkader Thomas, *What is Permissible Now* (Singapore: Muslim Converts' Association, 1994), p. vii.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٩.

ثانياً: القضايا الاقتصادية ذات الصلة

قام الاقتصاديون المسلمون المحدثون، الذين أظهروا اهتماماً بالصناعة المصرفية الإسلامية، بتوسيع مجالات اهتمامهم، فقد دفعهم خوفهم من ممارسة الربا أو الغرار (المخاطرة) إلى مناقشة موضوعات قد يتضح أنّها غير ذات علاقة بالربا أو بالأعمال المصرفية الإسلامية، برغم أن بعضهم نجح في تطوير ترابطات. وتندرج ضمن مجال اهتمامهم الغالبية العظمى من العقود أو المعاملات التي تتأثر بالتضّخم.

١ ـ عقود العمل

تعتبر عقود العمل وارتباطها بمؤشر للسعر كغرار (مخاطرة)، ولا يسمح بها في الإسلام، أي أن المسلم لا يحقّ له بيع سمكة قبل أن يصطادها، أو أن يبيع فاكهة على شجرة قبل أن تنضج. وتتمثل الفكرة هنا في أنّ استلام المال مقابل سلعة لم يتم تسليمها يضع المشتري في خطر عندما يتعلق الأمر بجودة السلعة. فقد لا تكون السمكة أو الفاكهة المسلّمة موافقة لتوقّعات المشتري، مما قد يؤدّي إلى خلاف. وكذلك، فإن عقد العمل الذي يحمل مصادفة في طياته قد يسبب الخلاف أيضاً. وبالتالي، فعندما يرتبط عقد عمل بمؤشر للسعر، سواء بالزيادة أو النقصان، فيعتبر أنّه يؤدي إلى الجهالة (المجهول أو الجهل)، الذي يمكن أن يؤدّي كذلك إلى خلاف. ويهدف الفقيه الإسلامي إلى منع الجهالة. لكن بحسب الزرقا، وهو مفكّر إسلامي معاصر، تكون هذه الجهالة مبرّرة شرعاً بسبب الحاجة العامّة الضرورية إلى العمل بوجودها[٢٩]. ومن المعتقد أيضاً أنّه بسبب ارتباط هذه العقود بمؤشر للسعر يتم تحديده من قبل سلطة محايدة، أي «حكومة»، فلن يؤدّي إلى خلاف. ولذلك، فمثل هذه العقود مباحة في الإسلام، طالما اتفق طرفا العقد على مؤشر سعري محدّد.

٢ ـ بيئة اقتصادية تضخّمية

إن التغيّر في البيئة الاقتصادية، أو التغيّر في البيئة القانونية، بسبب التغيّر في البيئة السياسية، قد تمّت مناقشته باستفاضة من قبل المفكّرين الإسلاميين

---

(٢٩) محمد الزرقا، «ربط الأجور بتغير المستوى العام للأسعار بين الفقه والاقتصاد،» ورقة قدمت إلى: قضايا معاصرة في النقود والبنوك والمساهمة في الشركات، ص ١٠٦.

المبكرين والمعاصرين. ومن بين المشاكل التي نوقشت، نجد إلغاء العملة من قبل الحاكم الجديد، التي كانت تستعمل للتأثير في سداد قرض ما، وموقف الشريعة حول الوسائل التي يتوجب على المقترض أن يستخدمها لسداد دينه. وقد رأى الإمام الشافعي أنّه برغم إلغاء العملة من قبل الحاكم الجديد، يتوجب على المقترض أن يستخدم النقد (العملات المعدنية) نفسه لسداد دينه[٣٠].

ومن المؤكّد أن ما قد يبدو لأول وهلة كفتوى[٣١] غريبة من قبل الشافعي، هو ناتج في الواقع من حقيقة أنّ العملات المعدنية التي تصنع عادة من الفضة أو الذهب، لها قيمة ذاتية لا تتغيّر نتيجة لمرسوم صادر من الحاكم. ولم تقصد الشريعة الإسلامية أبداً معاقبة الدائن لجهده المشكور، بل العكس تماماً، إذ إنّ النبي (ﷺ) اختار إعادة جمل أفضل جودة إلى دائنه، كما أنّ الإمام النووي، قال: «من المفضّل عند قيام المقترض بسداد القرض، أن يسدده بجودة أفضل، فهو من الهدي النبوي ومعيار لحسن السلوك، وهو ليس قرضاً يؤدّي إلى الربا لأنه لم يكن شَرطياً»[٣٢].

وفي حين تمّ الاعتراف بالأثر المتضائل للتضخم في القرض الرأسمالي، لم يقدّم العلماء المسلمون حلاً واضحاً لحماية الدائن. لقد ناقشوا العلاقة بين قيمة رأس المال وسلة السلع، لكنهم رفضوا هذا نتيجة للاستشهاد بقول النبي «لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين»[٣٣]. ولم يهتم العلماء بالتغيّر في النقد من العملات المعدنية الثمينة في زمن النبي (ﷺ) إلى العملات الورقية في العصر الحالي. فقد كانت حجتهم الرئيسيّة هي أن من بين أهداف الإسلام، فإن تحويل الاقتصاد الحالي المبني على الفائدة إلى اقتصاد خال من الفائدة والتضّخم، هو الأكثر أهمية. والاستنتاج الذي توصل إليه كثير منهم هو أنّ أيّ ربط لقيمة القرض بمؤشر سعري سيديم الاقتصاد التضخّمي الحالي، وبذلك يتأجّل إيجاد حلّ إسلامي دائم[٣٤].

---

(٣٠) صالح البقمي، «حكم ربط القرض الحسن أو ثمن البيع المؤجل أو مؤخر الصداق بمستوى الأسعار،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٣١) رأي فقهي موثوق مبني على الشريعة.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

٣ ـ عقود القروض باستخدام عملة اسمية

كانت المصارف الإسلامية مبتكرة للغاية في طرح المنتجات المالية المتوافقة مع قواعد الشريعة، مثل المرابحة[٣٥]، والمضاربة، والمشاركة والسَّلَم[٣٦]. لكن هناك حالات لا تكون فيها هذه الأدوات مناسبة لأي من الدائن أو المقترض. فلا يمكن إنكار الراحة التي يمثلها القرض النقدي، لكن كيف يمكن «أسلمة» مثل هذا القرض المريح؟ ابتكر المصري[٣٧] مفهوم طرح عملة اسمية، التي يمكن أن تسمّى «الدينار الإسلامي»، لكي تستخدم في عقود القروض، بحيث يتسلّم المقترض المبلغ بالدولارات الأمريكية المكافئة لقيمة الدينار الإسلامي في يوم التعاقد، ويسدد القرض بالدولارات الأمريكية بالقيمة المكافئة للدينار الإسلامي في يوم السداد. وهكذا إذا تمّ اقتراض ثلاثة ملايين دولار أمريكي بموجب قرض بمليون دينار إسلامي، وارتفعت بعد ذلك قيمة الدينار الإسلامي عند تاريخ استحقاق القرض، يتوجب على المقترض أن يسدد أكثر من ثلاثة ملايين دولار. وباعتبار أن سعر صرف الدينار الإسلامي إلى الدولار الأمريكي معدّل للتضّخم، يرى المصري أنّه في مثل هذه الحالات يكون هناك ربا في المعاملة المبنية على الدولار الأمريكي، لكن لا ربا في المعاملة المبنية على الدينار الإسلامي الاسمي[٣٨]. ويسدد المقترض القيمة نفسها بالدنانير الإسلامية. وقد وجد المصري أن هذه المعاملة تلبّي متطلبات الشريعة الإسلامية طالما أن سعر الصرف بين الدينار الإسلامي والدولار الأمريكي لا يتم التحكّم فيه من قبل المقترض أو الدائن.

هناك عدد قليل للغاية من علماء الاقتصاد المسلمين الذين اهتموا كما يجب بالاضطرابات الاقتصادية الناتجة من التغيرات الحادثة في قيمة العملات، بينما مال أكثرهم إلى الاستشهاد بالحديث النبوي ذي العلاقة من دون إيلاء أيّ اعتبار للاختلافات الهائلة في الزمان والمكان، لكن بعض المفكّرين المسلمين يعارضون هذا. أبو سليمان هو واحد من قلة تودّ أن ترى المسلمين وقد أصبحوا أكثر

---

(٣٥) بيع السلع بهامش ربح متّفق عليه فوق تكلفتها، وعادة ما يتمّ الترتيب له مع الدفع المؤجل.

(٣٦) عقد لشراء سلعة للاستلام المؤجل مقابل الدفع الفوري وفقاً لشروط معينة.

(٣٧) ر. المصري من قسم الاقتصاد بجامعة الملك عبد العزيز في العربية السعودية.

(٣٨) رفيق المصري، «الربط القياسي للديون بعملة اعتبارية،» ورقة قدمت إلى: **قضايا معاصرة في النقود والبنوك والمساهمة في الشركات**، ص ١٩١.

ديناميكية في تفسيراتهم. ولرغبته في تحقيق الإنصاف بأن يُظهر حسّاسية للتغير في قيم العملة، قال: «إن النظام المبني على الفائدة كما تمارسه المصارف التقليدية هو أكثر فعالية ويحقق عدالة أكثر من نظام مبني على القروض دون فائدة، الذي يتجاهل تماماً التغيرات في قيمة العملات»(٣٩). وهو يحثّ على التفريق بين القروض الاستهلاكية والقروض الاستثمارية، ويدعو إلى اعتبار الثانية مرتبطة بسلة عملات. وبالإضافة إلى ذلك، فهو يرى أنّ تجنّب ممارسة المعاملات الربوية الواضحة لا يمكن أن يتحقق سوى بواسطة طرح تفسير ديناميكي للشريعة. وإذا فشل ذلك، سيجد المسلمون أنفسهم غير قادرين على تحمّل التغيرات الحادثة في بيئتهم(٤٠).

ربما كانت الديناميكية التي دعا إليها أبو سليمان غير متوافقة مع أهداف المصرفيين الإسلاميين، إذ إنّه يبدو أن الأدوات المالية المتوفرة لديهم كافية بالنسبة إليهم لتحقيق النجاح المالي. لذا، فإن أيّة مرونة إضافية في تفسير الآيات القرآنية والأحاديث النبوية قد تضعف التمييز بين الصناعة المصرفية الإسلامية والصناعة المصرفية التقليدية، مما يؤدّي إلى تخفيف قاعدة عملائهم.

ثالثاً: الفائدة والضرورات الاقتصادية

برغم الاستشهاد المتكرّر من قبل العديد من المسلمين بالآيات القرآنية التي تحرّم الفائدة، فإن الدعوة إلى إقامة اقتصاد يعمل دون استخدام أسعار الفائدة، لإدارة الاقتصاد والتحكم فيه، أصبحت عقيمة. وبالتالي، نجد أن أكثر المصرفيين الإسلاميين نجاحاً لا يضعون هذا الهدف بين أولوياتهم الآنية، باعتبار أنهم يدركون أهمية الفائدة بالنسبة إلى الاقتصاد العالمي.

على مدى قرون، أصبحت أسعار الفائدة الأداة الأكثر أهمية للتحكّم في الإمدادات المالية أو حجم النقد ضمن نظام اقتصادي معين. وعندما يسود اتجاه تضخّمي، تتدخّل المصارف المركزية لتخفيض المعروض من النقود بزيادة أسعار الفائدة. ولذلك، يمثل رفع سعر الفائدة مقاربة تهدف إلى منع حدوث مزيد من التدهور في القيمة الحقيقية للمال، بينما يمثل تخفيض سعر الفائدة إشارة

---

(٣٩) عبد الوهاب أبو سليمان، «انطباعات بشأن القروض والتغير في قيمة العملة،» ورقة قدمت إلى: **قضايا معاصرة في النقود والبنوك والمساهمة في الشركات**، ص ٢١٠.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

إلى استقرار القيمة الحقيقية للمال، حيث يتم اقتراض المال بتكلفة أقل عندما تكون قيمته الحقيقية مستقرّة بمرور الوقت، ويصبح الاقتراض أغلى خلال فترات التضخم.

ولذلك، تستخدم الفائدة عملياً كتكلفة أو قيمة إيجارية لاستخدام المال خلال فترة زمنية محددة، وتسعّر بنسبة مئوية من قيمته. وقد أصبحت دراسة الفائدة واختلافاتها لا غنى عنها للدراسات الاقتصادية، كما أنَّ اعتبارها كتكلفة قد انغرس في عقول الناس، وبالتالي فهي تؤثّر في قراراتهم عند شراء أجهزة منزلية بسيطة أو الاستثمار في مشروعات تبلغ قيمتها مليارات الدولارات.

وسيكون من الصّعب تماماً تخيّل أن يعمل الاقتصاد العالمي دون الفائدة. وفي هذه الحالة، سيكون من الصعب إجبار الاقتصاديات العالمية على العمل دون مصارف مركزية. وبشكل عام، عندما تتحرك الفائدة في اتجاه ما، يتحرّك الاقتصاد في الاتجاه الآخر، وتبقى نظرية الفائدة في الدراسات الاقتصادية واحدة من النظريات الشديدة التعقيد. فقد انخرط علماء الاقتصاد في العديد من المنازعات حول محدّدات سعر الفائدة وأهميتها، وأفضل سياسة لتحديد سعر الفائدة[٤١] وتوضح النظرية الكلاسيكية أنّ سعر الفائدة يتحدّد بالطلب على الأموال اللازمة للاستثمارات والإمدادات المتوفرة من المدّخرات التي يرغب الناس في اقتطاعها من دخولهم، ومن ثمّ إقراضها. وتتحقق الثانية بتأجيل رغبتهم في الإنفاق من أجل الحصول على قيمة إيجارية معقولة لأموالهم. وبصفة عامة، إذا كان الإيجار («الفائدة») منخفضاً للغاية، سيفضّل الناس الاستهلاك الحالي على المستقبلي. على أية حال، فقد قلّل كينز (Keynes) الذي كان دائماً مدافعاً قوياً عن خفض أسعار الفائدة، من أهمية أسعار الفائدة في تحديد رغبات الناس، موضحاً أنّ المدّخرات تتأثّر بمستوى الدخل في المقام الأوّل[٤٢].

لقد جادل كينز أيضاً بأن هناك حجة أخرى لتفضيل السيولة، الناتجة من وجود شكوك حول سعر الفائدة، أو حول مستقبله. وهذه الشكوك هي التي تفسر السبب وراء عرض المصارف لسعر فائدة أعلى على الإيداعات الطويلة الأجل عندما تكون الفائدة القصيرة الأجل منخفضة نسبياً، وهو توجه يمثل

---

(٤١) John Grant Ranlett, *Money and Banking* (New York: John Wiley, 1969), p. 313.

(٤٢) John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money* (London: Macmillan, 1986), p. 166.

إحدى خصائص الأسواق المالية الحالية، في حين تعطى فائدة أقل على الإيداعات الطويلة الأجل إذا كانت الفائدة القصيرة الأجل مرتفعة نسبياً، وهذه كانت من خصائص الأسواق المالية خلال ثمانينيات القرن العشرين. وفي حين إن الاقتصاديين الإسلاميين نادراً ما يبحثون في الدور النظري أو العملي الذي تؤديه الفائدة في تشكيل السياسات الضريبية على النطاق الكلي، يبقي المصرفيون الإسلاميون هذا في أذهانهم عند ترتيب قرض من خلال معاملة للمرابحة. وبذلك تكون هوامش ربحهم في مبيعات المرابحة الجارية القصيرة الأمد منخفضة بقدر سعر الفائدة على قرض حالي قصير الأجل، لكنّها تقفز بشدّة بالنسبة إلى الفترات الأطول. فلا يحتاج المصرفيون الإسلاميون إلى قراءة مؤلّفات كينز لإدراك أنّ هذه هي غريزة البقاء في العمل، وهم يدركون أيضاً أنّ المرابحة التي يُنظر إليها، من سخرية القدر، من قبل كلّ من المسلمين الليبراليين والمتشددين للغاية، كذريعة لجني الربا أو الفائدة، لا غنى عنها بالنسبة إلى الصناعة المصرفية الإسلامية.

كان دائماً هناك خلاف بين علماء الشريعة بالنسبة إلى ما يجب أن تكون عليه الصناعة المصرفية الإسلامية. وينبثق تباين الآراء أساساً من علماء الشريعة البالغي التشدد الذين يسوّون بين المرابحة والفائدة، حيث تريد هذه المجموعة من العلماء رؤية الصناعة المصرفية الإسلامية وهي تقدّم القروض من خلال المضاربة. فيرى صالح الحصين أن عقود المرابحة مساوية للربا[٤٣]. ويردد وجهة نظره حول عقود المرابحة عالم إسلامي آخر، هو عمر فاديللو، الذي ينتقد الصناعة المصرفية الإسلامية بشدة: «إن ما يسمّى بالمصرف الإسلامي ما هو إلا مؤسسة ربوية مخالفة لتعاليم الإسلام. إن «المصرف الإسلامي» هو محاولة سخيفة لإلغاء المعارضة الثابتة للربا من قبل الإسلام طوال أربعة عشر قرناً، كما فُعل في حالة المسيحية. فقد تلقى المصرف الإسلامي منذ نشأته الأولى، الرعاية والتشجيع من قبل المرابين»[٤٤].

لكن وجهات النظر العلماء، مثل الحصين وفاديللو، لم تتمكن من النفاذ إلى عقول وقلوب المصرفيين الإسلاميين، فقد نجح مؤيدو الصناعة المصرفية

(٤٣) الحصين، «عقد السلم والاستصناع ودورهما في المصرف الإسلامي،» ص ٢٠.

(٤٤) Ibrahim Warde, *Islamic Finance in the Global Economy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), p. 20.

الإسلامية عن طريق التماس آراء العلماء المسلمين الأكثر اعتدالاً، الذين تمكّنوا ـ طوال العقود الثلاثة الأخيرة ـ من نشر المرابحة كوسيلة للتمويل تحظى بالقبول الجماعي بين المسلمين.

كان سيصعب على الصناعة المصرفية الإسلامية أن تصل إلى ذرى نجاحها الحالية لو لم تستفد بالمرابحة كأداة الإقراض الرئيسيّة لديها. وتقودنا مزايا المرابحة على المضاربة للتساؤل عن سبب كون المصارف بدأت كمشروعات مستقلة عن الأنشطة التجارية الأخرى. إن لجوء المصارف الإسلامية إلى المرابحة كأداة تمويلها الرئيسيّة هو استسلام مقنّع لحقيقة أنّه لكي يكون التمويل فعالاً، يجب أن يُفصل عن التجارة، ولا يمكن أن يكون المموّل مساهماً في أيّ نشاط تجاري، فالمصرف مكتنف في تمويله. ومن الناحية التاريخية، تطوّرت الصناعة المصرفية الإسلامية عموماً، وتمكّنت من الازدهار، وصولاً إلى مرحلتها الحالية خلال القرون القليلة الماضية بالتحول من المضاربة إلى المرابحة، مما يعني تقنياً فرض الفائدة. لذا، فإنه من المثير للسخرية أنّه عند مناقشة المرابحة، نجد أن وجهات النظر العلمانية متطابقة تماماً مع آراء العلماء المسلمين البالغي التشدد، لأن كلا الطرفين يعتبر المرابحة شكلاً من أشكال الفائدة، برغم أن الطرف الأوّل يتقبلها كتكلفة عادلة لتأجير المال، فيما يعتبر الطرف الثاني أنّها ربا.

أما الذرائعيون (البراغماتيون) المسلمون، أو مؤيدو الصناعة المصرفية الإسلامية، فيعتبرون الفائدة ضرباً من الربا، وتعتمد أنشطتهم المصرفية الرئيسيّة على منح الشرعية لقرض بفائدة بتحويله إلى قرض بالمرابحة. ونتج من هذا تقدّم مفاجئ أدى إلى انتشار الصناعة المصرفية الإسلامية بسبب مقاربتهم البراغماتية، المتمثلة بتوفير مقابل إسلامي للأدوات المالية المصرفية التقليدية، مثل المرابحة مقابل الفائدة، سواء كان المصرف تقليدياً أو إسلامياً، فيشترك كلاهما في تأدية دور الوسطاء بين الدائنين (المودعين) والمقترضين، فالأولون يمتلكون السيولة، لكنهم يفتقرون إلى الرغبة أو الحافز على الاستثمار، بينما توجد الرغبة أو الحافز على الاستثمار لدى الفئة الأخيرة (المقترضين).

وبالإضافة إلى ذلك، فمن المعتقد في كثير من الأحيان أنّ المقترضين يمتلكون الخبرة (والرغبة في بذل الجهد المطلوب) لبدء وإدارة مشروع تجاري. أما المصرف، بصفته وسيطاً، فعليه أن يتحرّى خلفيات ونوايا هؤلاء المقترضين من أجل: (أ) الموافقة على اعتبارهم كشركاء إذا كان المصرف إسلامياً، أو

(ب) أن يكون راغباً في تزويدهم بالقرض إذا كان مصرفاً تقليدياً.

هناك سؤال يتردد كثيراً، ويتعلّق بالعوامل المحدّدة لتكلفة عقد الدين في المصرف الإسلامي مقارنة بتلك التي تحدّد تكلفته في مصرف تقليدي. وللتركيز أكثر على هذه النقطة، يُفترض أن تكون تكلفة الأموال واحدة بالنسبة إلى كلا النوعين من المصارف. وما يتبقى كأمر ضروري لتحديد تكلفة عقد الدين هو تكلفة المعلومات، أو التكلفة المتزايدة للحصول على معلومات مثالية حول المقترض. وكما يوضّح كوبهام، تكون أسواق الائتمان عرضة لنقائص المعلومات عن العملاء المتقدمين للحصول على قروض، لأن: «المقترضين يعرفون بشكل أفضل من الدائنين القيمة الائتمانية العامّة لمشاريعهم، والعائد المتوقع على المشاريع الاستثمارية المستقبلية، والعوائد المحققة على المشاريع المكتملة»[٤٥].

وفي حين يستأهل الأمر بالنسبة إلى الدائن أن يُنفق على الحصول على المعلومات حول مشروع قرض قيمته ملايين الدولارات، سيكون من غير الفعال أن يُنفق من أجل الحصول على المعلومات المتعلّقة بتمويل مشروع صغير. وبالإضافة إلى ذلك، فالتكلفة غير مقتصرة على الحصول على المعلومات من أجل منح القرض، لكنّها تمتد أيضاً إلى مراقبة أداء المقترض، لضمان أنّ القرض سيتم سداده، أو التصرّف على الفور حيال الأمر عندما يتدهور تقدّم المشروع. وكما هو متوقع، فإن المصرف التقليدي، ولأن خدماته مقتصرة على تقديم قرض أو تسهيلات أخرى، فإنه غير مضطر إلى الدخول في تفاصيل المشروع، كما هو عليه، للمصرف الإسلامي الذي سيشارك في المشروع عندما يدخل مضارباً.

إن المضاربة، أو التمويل الائتماني، هو اتفاقية يقوم بموجبها الدائن بتقديم ١٠٠ بالمئة من التمويل، ويقوم أفراد آخرون ذوو مهارات تجارية بإدارة المشروع. وعندما يساهم الدائن في تمويل جزء من المشروع مع مساهمة رجل الأعمال بجزء آخر، يصبح الأمر «مشاركة» أو تمويل بالشراكة. بيد أن المشاركة كوسيلة للتمويل ليست خاصية فريدة للصناعة المصرفية الإسلامية، فالتمويل بالشراكة طريقة شائعة في ألمانيا واليابان، ويزوّدنا التمويل في هذين البلدين بنموذج يمكن مقارنته بالتمويل من خلال دفع الفوائد الذي يعدّ نموذجاً أنغلو ـ سكسونياً. ويتسم التمويل الإسلامي من خلال المشاركة بقربه من النموذج الألماني ـ الياباني. لذا،

---

(٤٥) David Cobham, «Finance for Development and Islamic Banking,» *Intereconomics* (September-October 1992), p. 242.

فإن عقد مقارنة كفاءة النموذج الأنغلو ـ سكسوني بمثيله في النموذج الألماني ـ الياباني هي مشابهة لعقد مقارنة بين كفاءة عقود الدين المستخدمة في الصناعة المصرفية التقليدية بنظيرتها لدى الصناعة المصرفية الإسلامية في ما يتعلق بتزويد القروض من خلال المضاربة أو المشاركة، مع استبعاد المرابحة، لأنها تكون مطابقة إلى حدّ كبير لقرض بفائدة.

إن استملاك المعلومات يمثل مدخولاً رئيسياً وضرورياً لإنهاء عقد الدين. لذا، نجد أن النموذجين الياباني ـ الألماني والأنغلو ـ سكسوني، يتطلّبان مجموعتين أو بنيتين مختلفتين من المعلومات: في النموذج **الأوّل**، تزوّد الشركات الراغبة في التمويل معلومات أكثر بكثير إلى مصارفها، باعتبار أن المصرف في سبيله إلى أن يصبح شريكاً. وقد استنتج كوبهام أن «هناك مستوى أكبر بكثير من الالتزام من قبل كلّ من المصارف والشركات نحو العلاقات الطويلة الأمد عندما تحول التسهيلات المقدمة إلى شراكة»[٤٦]. وعلى أية حال، فالتشابهات بين الصناعة المصرفية الإسلامية والنموذج الألماني ـ الياباني لا تشير ضمناً إلى أنّهما متطابقان، باعتبار أن **الثاني** «يتضمّن تقديم قروض معتبرة ذات فائدة ثابتة من المصرف إلى الشركات، بالإضافة إلى المشاركة في رأس المال»[٤٧].

هذا، وتتطلّب الصناعة المصرفية الإسلامية قدراً من المعلومات يزيد عمّا يطلبه المصرف التقليدي، بسبب تمويل المشاركة الذي تعتمده، الأمر الذي يجب أن يتطوّر إلى مراقبة مستمرة للشركة المتلقية للتمويل. وبالإضافة إلى ذلك، فإن تدخّل المصرف في إدارة مثل هذه الشركات قد يمثل ضغطاً على إدارة المصرف، إذ إنّ أي مصرف لن يمتلك الموارد البشرية المزوّدة بالخبرة الكافية، التي يمكن تخصيصها للمشاريع والشركات التي يموّلها المصرف. وفضلاً على ذلك، فإن التكاليف المتوقّعة لجمع المعلومات اللازمة لتفعيل عقد الدين ستكون أعلى من تلك المطلوبة من قبل المصرف التقليدي، مما يؤدّي إلى استنتاج مفاده أنّه في البيئة الاقتصادية التي تعمل فيها المصارف الإسلامية والتقليدية معاً، ستعاني الأولى ضرراً تنافسياً بسبب تكاليف المعلومات الإضافية والمراقبة. ويتوقّع أيضاً أنّه في مثل هذه البيئة الاقتصادية، سيلجأ رجال الأعمال ذوو العائدات الأعلى على استثماراتهم إلى الاقتراض من مصرف تقليدي لتفادي أن يسلب منهم ذاك

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

المستوى المرتفع من الربح من قبل شريك مثل مصرف إسلامي، فرجل أعمال كهذا يفضّل دفع فائدة ثابتة عن أن يكون المصرف الإسلامي شريكاً له. وبالمنطق نفسه، فالمصرف الإسلامي في هذه الحالة لن يجتذب سوى رجال الأعمال ذوي عائد الاستثمار المنخفض.

وقد أدى عدم مرونة قروض المشاركة والمضاربة والنتائج المترتبة على ذلك إلى دفع المؤيّدين العمليين للصناعة المصرفية الإسلامية إلى أن يكونوا مبتكرين بما فيه الكفاية لتركيز جهودهم التسويقية على الترويج لعقد المرابحة. فبدلاً من أن يكون شريكاً، يقوم المصرف الإسلامي بشراء التجهيزات الرأسمالية المطلوبة ـ التي قد تتراوح بين غرض منزلي رخيص ومصنع للبتروكيماويات ـ ويبيعه إلى رجل الأعمال. وبطريقة ما، يمثل انتشار المرابحة كعقد للدين في المصارف الإسلامية اعترافاً بتفوق النموذج الأنغلو ـ سكسوني على كلّ من النموذج الياباني ـ الألماني ونموذج المشاركة. لذلك تُظهر مراجعة البيانات المالية لبيت التمويل الكويتي خلال الأعوام العشرة الماضية أنّ أكثر من ٨٠ بالمئة من العائدات كانت ناتجة من المرابحة، في إشارة واضحة إلى تفوق هذا النموذج الأنغلو ـ سكسوني «المكيّف إسلامياً»، لأن عائداته مستقلة عن أداء المقترض في مشروعه، مما يضمن بشكل أفضل تسديد القرض. ولذلك، عندما ينظر إلى المعايير المطبّقة في هيكل النظام الاقتصادي العالمي الحالي، فإن أي مصرف تجاري، سواء كان تقليدياً أو إسلامياً، لن يتمكن من البقاء دون التعامل مع الفائدة أو المرابحة.

الفصل الرابع

الاقتصاد الإسلامي ومضامينه الأخلاقية

إن الفجوة الواسعة بين ظهور تعبير «الاقتصاد الإسلامي» وأول ظهور أو نشر للأدبيات حول الموضوع تعكس أوجه الاختلاف في الأوضاع الاجتماعية والسياسية السائدة. فالاستخدام الأوّل لهذا المصطلح في أربعينيات القرن العشرين لم يكن مقصوداً به على الإطلاق تأسيس مذهب أو فرع من الاقتصاد متعلق بالإسلام، فكان لا بُدَّ لهذا المشروع من أن ينتظر حتّى الستّينيات ليظهر. وحقيقة الأمر أنّ هذه المحاولة لتأسيس أو تشكيل «اقتصاد إسلامي» تعدّ جديدة نسبياً، ولم تجتذب إليها سوى نفر قليل جداً من علماء الاقتصاد المسلمين. ومن الواضح أيضاً أن حركة النهضة الإسلامية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لم تستخدم تعبير «الاقتصاد الإسلامي»، كما أنَّ زعماءها، مثل محمّد عبده وجمال الدين الأفغاني، لم ينادوا مطلقاً بمذهب اقتصادي إسلامي[1].

استخدم تعبير «الاقتصاد الإسلامي» لأول مرة في الهند خلال أربعينيات القرن العشرين، في خطابات أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩)[2]، برغم أن المودودي لم يقصد أبداً دعوة المسلمين إلى تأسيس مثل حقل الدراسة هذا.

من وجهة نظر كوران، كان هدف المودودي هو إعادة تأكيد الهوية الإسلامية، وحثّ المسلمين الأفراد، سواء التجّار أو المستهلكين، على التمسّك بالقيم الإسلامية في تقرير خياراتهم اليومية[3]. وقد تمثّل غرضه في الحثّ على انتهاج سلوك إسلامي مثالي، وليس إقامة نظام للاقتصاد الإسلامي.

(١) Timur Kuran, «Islam and Underdevelopment: An Old Puzzle Revisited,» *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, vol. 153 (1997), p. 313.

(٢) هو مؤسس الجماعة الإسلامية (حزب الإسلام)، أولاً في الهند ثمّ في باكستان. نشر العديد من الكتب التي تحثّ المسلمين على العودة إلى مبادئ الإسلام الأساسية، مثل: **الجهاد في الإسلام**، **والإسلام والجهل**، **ولنكن مسلمين**.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

أولاً: الخلفية التاريخية

خلال عقد الأربعينيات، كانت الهند تمرّ بتحولات سياسية عميقة، مما أدّى إلى أزمة داخل المجتمع المسلم نفسه، وفي علاقاته مع السكان الهندوس المحيطين به، الذين يفوقونه عدداً بكثير، وبالبريطانيين الذين مثّلوا موجة العلمنة الآتية من الغرب. ولذلك، فبالنسبة إلى المسلمين الهنود، تركّزت الأزمة على مواجهة التحديات والتهديدات التي كانت تواجه هوية المجتمع وأهدافه السياسية. وبالإضافة إلى ذلك، كان المسلمون أنفسهم منقسمين في ما يتعلق بموقفهم من إقامة دولة إسلامية في باكستان. فكان المودودي معارضاً لتلك الفكرة باعتبار أن الإسلام، في رأيه، كان موجهاً إلى البشرية كافة، وأن غاياته تتجاوز كلّ الحدود[٤].

خشي المودودي ورفاقه في الجماعة الإسلامية (حزب الإسلام) من أنّ يتأثر المسلمون في النهاية بانتشار التحديث في كافة أنحاء الهند، باعتبار أن التحولات السياسية والاقتصادية ترغم الأفراد على مراجعة جذورهم الدينية والاجتماعية. وبرغم ذلك، فإن تطوير أيديولوجية إسلامية مستندة إلى القرآن والسنّة النبوية (سبيل النبي (ﷺ) الذي يتضمّن أقواله وأفعاله وما وافق عليه وما استنكره) بهدف تأسيس اقتصاد إسلامي، لم يكن أبداً في أذهانهم. فعندما استخدم المودودي ذلك التعبير، أولاً، أراد توسيع نطاق القيم الإسلامية لتشمل جميع ملامح الحياة اليومية. كان المودودي يخشى من أن تغمر القيم العلمانية الحياة العامّة للمسلمين الذين سيصبحون حينئذ مثل المسيحيين في أوروبا، حيث حكمت القوانين العلمانية الحياة العامّة، فيما ظلت المسيحية اختياراً متعلقاً بالحياة الخاصّة. كان لدى المودودي إحساس مبكّر بمسألة الهوية، لكن يشاركه في وجهة النظر هذه العديد من المسلمين المعاصرين عند قيامهم بإجراء أنشطتهم الاجتماعية أو التجارية. وفي هذا السياق، يذكر تريب: «حاول العديد من المثقّفين المسلمين إحداث تغيير في طريقة تقييم الناس للمعاملات الاجتماعية، منبّهين الناس إلى السعر الذي يدفعونه لقاء ارتباط غير ذي أهمية مع نظام لا يقيم اعتباراً لهويتهم أو للطبيعة السامية للدستور الأخلاقي الذي يتوجب عليهم اتباعه كمسلمين»[٥].

إن الاقتصاد الإسلامي الذي تبرعم في الستّينيات، ونشأ خلال السبعينيات،

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

(٥) Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006), p. 7.

وتطوّر في الثمانينيات من القرن العشرين، مثّل محاولة لإعادة اكتشاف مذهب اقتصادي أو علم من خلال دراسة فقه المعاملات (علم التشريع العملي)، لكن هذا لم يكن أبداً هدف المودودي[٦]. كما إن الهند في الأربعينيات لم تشهد أيّة محاولات لإقامة نوع من الصناعة المصرفية الإسلامية برغم معاناة الفلاحين المسلمين على أيدي المرابين الهندوس[٧]، فلم يكن لدى المسلمين في تلك الفترة ثمة رؤية لاقتصاد إسلامي أو لصناعة مصرفية إسلامية.

في الحقيقة، سواء في الهند، أو معظم بلدان آسيا الإسلامية، أو الوطن العربي، لم يكن الاقتصاد الإسلامي والصناعة المصرفية الإسلامية جزءاً من رؤية إسلامية مشتركة بين المسلمين. وقد عملت الصناعة المصرفية وفقاً للنموذج الغربي في تركيا، ومصر، والهند منذ القرن التاسع عشر، دون أن يظهر تحدّ إسلامي لقابلية تطبيقها من الناحية الأخلاقية. وبعد أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها، قام طلعت حرب، رجل الأعمال المصري الذي كان مسلماً تقليدياً، بتأسيس بنك مصر بعد أن بدأ العديد من المشاريع الصناعية دون أيّة معارضة من الأزهر أو المجموعات المحافظة الأخرى. وبينما كان حسن البنا الذي أسّس حركة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ ناقداً للنظام السياسي غير الإسلامي المصري، لكنه امتدح طلعت حرب كثيراً[٨]، ولم يتصوّر الإخوان المسلمون أبداً، على الأقل في العقود الأولى لنشاط الحركة، نظاماً اقتصادياً إسلامياً.

ظهر التأكيد أنّه كان هناك اقتصادي إسلامي في الماضي، والمناداة بإعادة اكتشافه، في النصف الثاني من القرن العشرين. وقد وجد الدافع إلى اكتشاف هذا النظام الاقتصادي الإسلامي تحفيزاً له بشكل رئيسي هو انهماك المسلمين بتكوين هوية إسلامية، الذي تسارع بعد تأسيس دولة باكستان عام ١٩٤٦. وبالإضافة إلى ذلك، يرى توماس فيليب أن إقامة باكستان تطلّب إضفاء الشرعية على السلطة السياسية من خلال تبني نظام إسلامي[٩]. فمن المرجح أن تقوم الدولة التي تنشأ على أساس الهوية الدينية بالبحث عن الموضوعات التي تربط بين أفراد شعب

(٦) Kuran, Ibid., p. 313.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

(٨) Thomas Philip, «The Idea of Islamic Economics,» *Die Welt Des Islams*, vol. 30, nos. 1-4 (1990), p. 119.

(٩) المصدر نفسه، ص ١١٩.

هذه الأمة الجديدة. وكان الاقتصاد الإسلامي، مع متطلباته الاجتماعية والسياسية والمالية، واحداً من تلك الموضوعات المتعددة.

بفعل أسباب متعددة، شهدت الفترة من عام ١٩٦٠ إلى عام ١٩٩٠ تسارعاً في النشر حول الاقتصاد الإسلامي. وخلال الستّينيات والسبعينيات، واجه الوطن العربي صراعات داخلية وقُطرية. وكانت الدول العربية نفسها تكافح من أجل إيجاد نظم سياسية واقتصادية ترى أنّها أكثر ملاءمة لتحقيق الاستقرار والازدهار. وقد اختار العديد من البلدان، مثل مصر وسورية والعراق، تطبيق سياسات اقتصادية مستعارة من الأيديولوجيات السوفياتية أو الاشتراكية، فيما طبّقت دول أخرى ـ مثل العربية السعودية والكويت والمغرب ـ سياسات اقتصادية كانت أكثر توافقاً مع الغرب الرأسمالي. وخلال هذه الفترة أنفقت طاقة عقلية كبيرة على نشر أدبيات تثبت أنّ الإسلام كان اشتراكياً أو رأسمالياً، وذلك بناء على توجّه الكاتب السياسي أو الدولة العربية الداعمة لجهوده. فقد ظهر الاقتصاد الإسلامي في كثير من الأحيان كبديل لهذه السياسات الاشتراكية والرأسمالية الإسلامية المتنافسة. فجاء المساهمون في موضوع الاقتصاد الإسلامي في معظم الأحيان من الدوائر المرتبطة بالحركات السياسية الإسلامية، ولذلك ركّزوا على انتقاد السياسات الاقتصادية الاشتراكية التي عزّزتها الحكومات اليسارية. وفي هذا السياق، أشار محمّد صديقي، وهو مؤلّف بارز في الاقتصاد والصناعة المصرفية الإسلامية، إلى أنّه في حين إن ٣٤ من أصل ١١٤ منشوراً حول الاقتصاد الإسلامي خلال السبعينيّات تضمّن انتقاداً للاشتراكية/ الشيوعية، فقد كان اثنان فقط منتقدين للرأسمالية[١٠].

حافظت الحكومة السعودية على موقع ثابت ضدّ المبادئ الاشتراكية الشيوعية خلال تلك الفترة، وأدت دوراً رئيسياً في تيسير نشر الأدبيات حول الاقتصاد الإسلامي. فقد نظّمت الجامعات السعودية عدداً من المؤتمرات حول الموضوع، ودعي إليها مشاركون من جميع أنحاء العالم، وشجّعت العديد من الاقتصاديين وعلماء الاجتماع المسلمين العاملين في الجامعات الغربية على قضاء إجازات بحثية (Sabbaticals) مدفوعة الأجر في الجامعات السعودية[١١]، والعديد من هؤلاء الأفراد قاموا بنشر كتب باللغة العربية بعد انتهاء تلك الإجازات الدراسية. وقد مثّلت منشوراتهم حول الاقتصاد الإسلامي معارضة للسياسات الشيوعية

(١٠) قارن مع: المصدر نفسه، ص ١١٨.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

الاشتراكية أو هجوماً عليها، أكثر من كونها أبحاثاً متعلّقة بعلم جديد.

كان لا بُدَّ من الانتظار حتّى الستّينيات ليظهر أحد أهم الأعمال الرائدة في الاقتصاد الإسلامي، عندما نشر كتاب **اقتصادنا** لمؤلّفه محمّد باقر الصدر[١٢] في طبعته الأولى. ومنذ ذلك الحين، وبعد نجاح الصناعة المصرفية الإسلامية، تضاعفت المنشورات حول الموضوع. ومن الجدير ملاحظته هنا أن المصارف الإسلامية التي تدير أصولاً يتوقّع أن تبلغ ١٠٠٠ مليار دولار أمريكي بحلول عام ٢٠١٣[١٣]، استفادت كثيراً من هذه المنشورات، فالاندفاع الكبير نحو هذا النوع من النشاط المالي حاول إيجاد جذور أعمق، وهي مهمّة كان من الممكن أن يقدمها الاقتصاد الإسلامي. بالإضافة إلى ذلك، فإن الباحثين في حقل الاقتصاد الإسلامي كانوا مسرورين بنجاح الصناعة المصرفية الإسلامية، الذي يزوّدهم أيضاً ببيانات تجريبية مفيدة لأبحاثهم. هذا ويضع الاقتصاد الإسلامي أهدافاً اجتماعية مثالية، لا يمكن قياسها بالزيادات في العائدات أو في قيمة الأصول. وبهذه الطريقة، ففي حين تنحصر العناصر الدينية في الصناعة المصرفية الإسلامية في تحويل المعاملات المالية المشكوك في كونها ربوية إلى تعاملات مشروعة، نرى أن المثالية الدينية تتخلّل جوهر وأهداف الاقتصاد الإسلامي، وخصوصاً تحقيق العدل الاجتماعي، إذ يبقى تحقيق العدل الاجتماعي هدفاً رئيسياً للاقتصاد الإسلامي، باعتبار أن المؤمنين ورثوا الأرض من الله: **﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾**[١٤].

عند مراجعة الأدبيات حول الاقتصاد الإسلامي، سنجد أن العدل الاجتماعي أو التضامن الاجتماعي، والملكية الثنائية (الحكومية والخاصّة)، ومحدودية الحرية الاقتصادية، تمثل الأعمدة الرئيسيّة لهيكل الاقتصاد الإسلامي، وتطرح بهذه الطريقة من قبل غالبية أولئك الذين بحثوا ونشروا حول الموضوع، بغضّ النظر عن كون خلفياتهم دينية أو أكاديمية. وكما سنرى، عُرض الاقتصاد الإسلامي في كثير من الأحيان كدراسة مقارنة مع الاقتصاد الوضعي الغربي والاقتصاد الماركسي. وقد تم التفريق بينه وبين هذين الحقلين بطرح بُعد أخلاقي ادّعى أن الاثنين الآخرين يفتقران إليه. كما أنَّ الاقتصاديين الإسلاميين يرون أن

(١٢) رجل دين شيعي، ومفكر، وناشط سياسي عراقي، أُعدم من قِبل نظام صدام حسين عام ١٩٨٠.

(١٣) القبس ٧/ ٢/ ٢٠٠٦.

(١٤) **القرآن الكريم**، «سورة النور،» الآية ٥٥.

هناك خاصية مميّزة أخرى للاقتصاد الإسلامي، وهي تحريمه للربا الذي يثبط عزيمة المُقرضين، ويقلّل معدلات الإنتاج ضمن النظام الاقتصادي الكلي. ويُدّعى هذا الأمر عادة بدون اعتبار لحقيقة أنّ المدّخرات في المصارف التقليدية تحوّل إلى استثمارات، مما يؤدّي إلى زيادة معدلات الإنتاج، وأن المصارف التقليدية لا تكدّس المال، لكنّها تستثمر الحدّ الأقصى الذي تسمح به المصارف المركزية من خلال تقديم القروض أو إنشاء حافظة خاصة لأوراقها المالية. ويخلق مثل هذا النشاط فرص عمل، ويقلل من معدلات البطالة. وبهذه الطريقة، يكون الهدف الأخلاقي متأصّلاً أو ضمنياً ضمن القرارات المتعلّقة بالأعمال التجارية.

ولذلك، هناك حاجة إلى دراسة القيم الأخلاقية المتضمّنة في السياسات الاقتصادية التي يتم التوصل إليها من خلال تطبيق الاقتصاد الوضعي، من أجل تمحيص ادّعاءات مؤيدي الاقتصاد الإسلامي، حيث يدّعي مؤيدو الاقتصاد الإسلامي أن الاهتمام بالقيم الأخلاقية أو العدل الاجتماعي هو أمر مقصور على الاقتصاد الإسلامي، ويمثل تفوقاً على الاقتصاد الوضعي. لذا، يتطلّب هذا الأمر مراجعة تاريخية للاقتصاد الوضعي من آدم سميث إلى جون ماينارد كينز، ومراجعة الاقتصاد الإسلامي، كما طُرح لأول مرة من قبل محمّد باقر الصدر، ومن قبل المشاركين التالين له في هذا المجال. وقد تساعدنا مثل هذه المراجعات في كشف أسباب تخلّف علم الاقتصاد كعلم اجتماعي في العالم الإسلامي، وتمكّننا من معرفة مدى مساهمته في الاقتصاد الإسلامي، وكم منه قابل للتطبيق في ظلّ نظام اقتصادي حديث.

ثانياً: العلوم الاقتصادية عبر التاريخ

ارتبط تعريف الاقتصاد دائماً بدراسة الوسائل التي يدير بها الناس مواردهم النادرة. إن قاموس أكسفورد (انظر الجزء والطبعة المستخدمين في الببليوغرافيا) يعرّف علم الاقتصاد على أنّه ذلك الفرع من المعرفة الذي يتعامل مع إنتاج وتوزيع الثروات نظرياً وعملياً، في حين إن ميلتون سبنسر في كتابه المعنون **الاقتصاد المعاصر** يعرّف علم الاقتصاد على أنه «ذلك العلم الاجتماعي الذي يتعلّق بصورة رئيسيّة بالطريقة التي يختارها المجتمع لاستخدام موارده المحدودة التي لها استعمالات بديلة لإنتاج السلع والخدمات من أجل الاستهلاك الحالي والمستقبلي»[١٥].

(١٥) Milton Spencer, *Contemporary Economics* (New York: Worth Publishers, 1972), p. 2.

تمّ تدريس علم الاقتصاد، وهو فرع معرفي جديد نسبياً، في الأصل كجزء من الفلسفة الأخلاقية، حتّى بدأت جامعة كامبردج تدريس علم الاقتصاد كفرع مستقل من المعرفة في عام ١٩٠٣[١٦]. وعلى أية حال، فمنذ أولى الحضارات، كان موضوعه أو غرضه مرتبطاً بالوعي الإنساني، باعتبار أن الإنسان كان دائماً مدركاً لندرة الموارد الضرورية لبقائه. كان هذا الوعي أحد أسباب تطور الحضارات. وقد ظهرت الكتابة التي تعدّ القفزة الأكثر أهمية في ما يتعلق بالمعرفة، لأسباب اقتصادية، عندما استعمل الرجال ألواحاً طينية لتسجيل عدد الماشية التي يملكونها. وكان السومريون أول من استعمل الكتابة لتدوين تفاصيل معاملاتهم التجارية في الألفية الثالثة قبل الميلاد[١٧]. وقد رأى آدم سميث في القرن الثامن عشر أنّ المجتمع الإنساني (تطور) خلال مراحل الصيد، ورعي الماشية، والزراعة والتجارة[١٨]، لكن الحضارة الإنسانية لم تزدهر حتّى تمّ بناء المدن وبدأت التجارة تتدفق إليها. وقد أكّدت جاكيتاً هوكس، وهي اختصاصية في الحضارات القديمة، دور المدن والتجارة في إنشاء الحضارات، مشيرة إلى أن ذلك لم يكن ليتحقق دون إنشاء طائفة من التجار المستعدّين لاستيراد المعادن والأخشاب والأحجار الكريمة[١٩]. ويؤيد رأيها المؤرخ غوردون تشيلد، الذي رأى أنّ هذه القصّة متعلّقة بزيادة الثروة والتخصص وتوسع التجارة. وأضاف إلى ذلك معيارين آخرين يمكن أن ينظر إليهما لكونهما في الأصل متعلقين بالاقتصاد، لكن لهما أهمية كبرى بالنسبة إلى النمو العقلي للبشر، وهما الكتابة والحساب[٢٠].

يعتبر أرسطو الذي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد، أول من كتب في الاقتصاد أو حوله، هذا بالإضافة إلى مساهماته في الفلسفة والمنطق والأدب والسياسة. وهو مشهور أيضاً بمعارضته لتعاطي الربا، وببعض وجهات النظر الأخرى التي لا تقدّر التجارة كمهنة. استندت وجهات نظره المناهضة للربا إلى زعمه بأن المال يستخدم كأداة للقياس، ولا يمكن المتاجرة به، فالمال أداة مرجعيّة لقياس قيمة السلع المتبادلة. وبرغم ذلك، ساهم أرسطو في نظرية القيمة

---

(١٦) Todd Buchholz, *New Ideas from Dead Economists* (London: Penguin Books, 1996), p. 119.

(١٧) Jacquetta Hawkes, *The First Great Civilizations* (New York: Knopf, 1973), p. 223.

(١٨) Adam Smith, *The Wealth of Nations*, edited by Andrew Skinner and Thomas Wilson (London: Penguin Books, 1974), p. 31.

(١٩) Hawkes, Ibid., p. 6.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦.

الاقتصادية، إذ يقول: «الكلّ شيء نمتلكه، هناك استعمالان: يعود كلاهما إلى الشيء كما هو، لكن ليس بالطريقة نفسها؛ واحد يمثل الاستعمال الصحيح، والآخر يمثل الاستخدام غير الصحيح أو الثانوي له»[٢١]. وفي عالم اليوم، يساوي الأوّل ما يسمّى ذاتياً، بينما يكون الثاني «موضوعياً»، ومثال على ذلك، فإن الحذاء يستخدم لانتعاله، بالإضافة إلى مبادلته للحصول على منتجات أو سلع أخرى.

أما الكنيسة الكاثوليكية التي وقفت بشدة أمام الربا، فقد تأثّرت كثيراً بوجهات نظر أرسطو حول الأمور التجارية، بما فيها تلك المتعلّقة بالربا، وهي حقيقة أخّرت موافقتها على الفوائد المصرفية حتّى تشرين الأول/أكتوبر ١٧٨٩، أي، بعد الثورة الفرنسية مباشرة[٢٢]. وعلى أية حال، فبرغم حظر الفائدة خلال بعض فترات العصور الوسطى، كان التجّار يمتلكون طرقهم الخاصة للحصول على قروض مالية بفائدة. وقد تعلّم بعضهم بعض الخدع (الحيل) من التجّار العرب لتخليص معاملاتهم من الربا[٢٣]. ولم يتطور النظام المصرفي خلال تلك الفترة، بسبب حقيقة أن المقرضين والمقترضين كان لا بُدَّ من أن يعرفوا بعضهم البعض بصفة شخصية.

خلال القرنين التاسع والعاشر للميلاد تمتع العالم الإسلامي بازدهار تجاري، لكن معظم هذه كانت تجارة عابرة، ولم تنتج من بناء قاعدة صناعية. وبهذه الطريقة، رأى مكسيم رودنسون، أن ذلك سبّب ضعفاً في الناتج المحليّ[٢٤]. وبالإضافة إلى ذلك، لم يشهد العالم العربي والإسلامي إنشاء مدن ـ مرافئ تجارية مشابهة لتلك التي ازدهرت في أوروبا في القرن السادس عشر حول بحر البلطيق وبحر الشمال. ففي حين إن مدناً تحتوي على مرافئ مثل لندن، وأمستردام، وهامبورغ، ومالمو، وكوبنهاغن، طوّرت صناعات تجارية وبحرية أفادت كافة أنواع الإنتاج، ظلّ العالم الإسلامي عديم الخبرة في مثل هذه الأنواع من الصناعة. وعلى الصعيد المالي، لم تتح للأعمال المصرفية مطلقاً فرصة للتطوّر في العالم الإسلامي بسبب العديد من العوامل التي تشمل تحريم الربا. وفي مثل هذا الجوّ، لا تتطوّر الأفكار الاقتصادية. ومن ناحية أخرى، سمحت تلك الأوضاع

---

(٢١) قارن مع: Spencer, *Contemporary Economics*, p. 4.

(٢٢) Ibrahim Warde, *Islamic Finance in the Global Economy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), p. 67.

(٢٣) مكسيم رودنسون، **الإسلام والرأسمالية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤)، ص ٥٠.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٨.

الاجتماعية والاقتصادية بنشر الأدبيات «الاقتصادية» التي طرحت طرقاً يمكن استخدامها لتطهير المعاملات التجارية من الربا. فقد ألف كلّ من أبو حاتم القزويني (توفي عام ١٠٥٠)، ومحمّد الشيباني (توفي عام ٨٠٤)، وأبو بكر الخساف (توفي عام ٨٧٤)، كتبا تضمّنت حيلاً للتخلص من الربا[٢٥]. لكن هذه الفترة لم تشهد تأليف أيّ كتاب عن التجارة أو الاقتصاد.

هناك سبب آخر لعدم تطور الأسواق المالية، وهو أنّه في حين يبيح الإسلام المضاربة كشراكة بين صاحب رأس المال وصاحب المهارة، إلا أنّه لا يسمح ببيع فرصة المضاربة كنشاط استثماري. وعوضاً عن ذلك، حصر الإسلام العلاقة بحيث تظل بشكل صارم بين المضارب والرأسمالي، مما أدّى بدوره إلى تقييد تسويق الفرص التجارية. أما في الغرب، ومن الناحية الأخرى، مثّل الأمر تجربة مختلفة، خصوصاً بعد أن نجح كالفن في تحرير الفكر المسيحي من هيمنة الكنيسة الكاثوليكية. فالمناخ التجاري في جنيف، وخلفيته القانونية، وشجاعته، كلها ساعدته بشكل حدسي على التوصل إلى قناعة مفادها أن ما تحرّمه التوراة هو الضرر الذي ينشأ عن الربا، وبالتالي لا تعدّ جميع القروض ذات الفائدة معاملات ربوية. وبهذا حرّض كالفن ـ ربما بغير قصد ـ على ثورة في طريقة إجراء المعاملات المالية، وشجّع هذا تطور القطاع المصرفي في جنيف وبقيّة أرجاء أوروبا. وقد أدى التفاعل بين الطبقة التجارية في جنيف ورجال الدين خلال القرن السابع عشر إلى قيام رجال الدين بتحديد النسبة المئوية للفائدة المسموح بفرضها على القروض[٢٦]. وأدت وجهة النظر الكالفنية هذه دوراً رئيسياً في أوروبا الغربية في تغيير الفكر الاقتصادي والطريقة التي تدار بها الأعمال التجارية، وساهم هذا بدوره في موجات الازدهار التي أصابت المدن التجارية وأغنتها ثقافياً وفنّياً. وقد وصف ج. ك. غالبريث مثل هذا التأثير في مدينة أمستردام بقوله: «خلال الأعوام المئة الأولى بعد تأسيس المصارف، نمت مدينة أمستردام بشكل رائع؛ فقد توسع سكانها ومساحتها بصورة هائلة، كما ازدهرت الفنون. وبعد عام ١٦٣١، كان من الممكن اعتبار المدينة بحق مركزاً لعالم الفنّ بأسره»[٢٧].

ساعد تطوير القطاع المالي على نمو أوروبا الاقتصادي في القرن السابع عشر

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٢٦) Warde, *Islamic Finance in the Global Economy*, p. 66.

(٢٧) John K. Galbraith, *The Age of Uncertainty* (Boston, MA: Houghton Mifflin Co., 1977), p. 22.

بتحويلها من مجتمع زراعي إلى مجتمع متكامل اقتصادياً تخدم فيه الزراعة التجارة. وبهذه الطريقة، تمّ خلق نظام رأسمالي ذي ملامح واضحة، كما أدت المؤسسات المالية دوراً رئيسياً في توجيه هذا النظام وفي قياس أدائه. وقد أصبحت هذه الأدوات المالية، ليس مجرد مصدر لتمويل هذا السوق، بل ونوع من التأمين لنموه، وانحداره، وتوازنه. إن ما تحقق في أوروبا في عالم المالية خلال ذلك العصر، كان نتيجة للفصل بين الادخار والاستثمار، مما زاد في كفاءة المساهمة في النمو الاقتصادي. أما في الوطن العربي، من الناحية الأخرى، وكما أشار إليه خطّاب، فإن عدم تطور القطاع المالي في الفترة ما بين القرنين الحادي عشر والتاسع عشر كان له تأثير سلبي في الاقتصاد: «وقد ساهم تجمد التجربة المصرفية الإسلامية مع عوامل أخرى معقدة وعديدة في توقف اقتصاديات المجتمعات الإسلامية عند مرحلة الاقتصاد التقليدي. وفي المقابل، نما النظام الرأسمالي، ونما معه محركه النقدي (النظام المصرفي)، وسعى هذا النظام منذ لحظته العالمية الأولى، بوسائل متعددة، إلى تحقيق التنمية في مجالات عدة، أهمها: التجارة بعيدة المدى، وإنشاء الشركات المتعددة الجنسيات»[(٢٨)].

وقد حفزت طموحات أوروبا على توسيع نفوذها الاقتصادي والسياسي في ما وراء البحار. وبالتالي، فإن توسّع المصالح الأوروبية خلال القرن الثامن عشر إلى البلدان الأجنبية كان سياسياً واقتصادياً في الأساس، وتم تحقيقه دون الحماس الديني الذي تمّت معايشته قبل ذلك بقرن. وخلال القرن الثامن عشر، كانت بريطانيا الدولة الأوروبية الرائدة في بناء البيوت وفي صناعة المنسوجات والصلب، وهكذا أصبحت رائدة في الثورة الصناعية[(٢٩)]. وعملت السوق الاستهلاكية الكبيرة التي خلقها ذلك على تبرير الاستثمار في المصانع الضخمة التي يمكنها تزويد السوق المحلية وتصدير الفائض إلى الدول المجاورة وإلى المستعمرات. وأدت زيادة الطلب بصورة كبيرة إلى فرض ضغوط على المنتجين لتحسين كفاءتهم، ثمّ اكتُشف أنّ الكفاءة تبدأ بتقسيم العمل وتجزئة الوظائف إلى مهام أصغر، مما يسمح للعمّال بالعمل بسرعة أكبر بقدر محدود من التدريب. ورأى آدم سميث أنّ الأسباب الرئيسيّة للرخاء الاقتصادي هي تقسيم العمل

---

(٢٨) Mukhtar Khattab, «The Capacity of the Financial System to Finance Growth in the Islamic and Capitalist Systems,» *Journal of Social Sciences* (Kuwait University), vol. 18, no. 1 (1990), p. 93.

(٢٩) David Landes, *The Wealth and Poverty of Nations* (London: Brown and Co., 1998), p. 218.

وتجزئة الوظائف إلى مهام أصغر. وفي وقت سابق، تمكّن المجتمع البريطاني من تحرير نفسه من العبودية بتحويل الفلاحين إلى مزارعين، ومن خلال توسيع نطاق الصناعة والازدهار إلى الريف، بـ «التضحية بالعادات المتعلّقة بالربح والتقاليد من أجل الأفضلية التنافسية»[٣٠]. ولذلك، دخلت بريطانيا القرن الثامن عشر بمعدل لدخل الفرد يتجاوز مثيله في فرنسا وألمانيا معاً بستين بالمئة[٣١].

ثالثاً: بدايات الفكر الاقتصادي الحديث

إن الأعمال العظيمة، سواء في الاقتصاد أو أيّ من الحقول الأخرى للمعرفة، لا تأتي من فراغ، فهي تستفيد عادة من البيئة الثقافية وتيارات من المعرفة المتراكمة. وكما أوضح سكينر في مقدمته لكتاب آدم سميث الأشهر **ثروة الأمم** (نشر في عام ١٧٧٦)، لم تكن نية سميث مقتصرة على نشر كتاب عن الاقتصاد، بل إنّه أراد اكتشاف القوانين الطبيعية التي تحكم علم الاقتصاد[٣٢]، وذلك لأن اكتشاف نيوتن لقانون الجاذبية أدى إلى اندلاع ثورة في جميع العلوم، بما فيها العلوم الاجتماعية. فقد تمنّى كلّ طامح إلى اكتشاف القوانين الطبيعية التي تحكم العلم الذي تخصّص فيه، ومن هذا المنطلق، يمكن اعتبار سميث، مؤسس علم الاقتصاد، محققاً لهذا الدور في علم الاقتصاد[٣٣]، فقد استفاد من وجود وضع اقتصادي جديد، متمايز إلى قطاعات صناعية، وزراعية، وتجارية، تتفاعل مع بعضها البعض، وتتمّم بعضها البعض، ضمن دولة يحكمها القانون. لقد مكّنته هذه الحالة من توسيع فضوله بطرح الأسئلة، والتزويد بالأجوبة، وصياغة الاستنتاجات. وبرغم أنّه اعترض على الضرائب العالية، فقد كان مُقَدِّراً للمعيشة في دولة مفتوحة ومستقرة، فأشار إلى أنّه «لا شكّ في كون الصناعة في بريطانيا قوية وراسخة، وبرغم حقيقة أنّها لم تبلغ حدّ الكمال، فهي الأكثر تحرراً في أوروبا»[٣٤].

وبالإضافة إلى ذلك، فلم يعزل سميث نفسه عن الأفكار المنبثقة من البلدان الأخرى. ففي زيارة له إلى فرنسا في عام ١٧٦٥ (أي قبل نشر كتاب **ثروة**

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٣٢) Smith, *The Wealth of Nations*, p. 12.

(٣٣) Galbraith, *The Age of Uncertainty*, p. 13.

(٣٤) Landes, *The Wealth and Poverty of Nations*, p. 219.

الأمم)، التقى بمجموعة من الفلاسفة الاقتصاديين يطلق عليهم اسم «الفيزيوقراطيين»، كانت آن روبرت جاك واحدة منهم. كان الفيزيوقراطيون معارضين لمنح دور أكبر للحكومة في الاقتصاد. وخلال تلك الزيارة، التقى الفيلسوف الفرنسي فولتير أيضاً. ورأى ج. ك. غالبريث أنّ كلا الرجلين اتفقا على استخدام المنطق كوسيلة لاستنباط القوانين، بدلاً من الاعتماد على الدين والعاطفة. وأثبت سميث أنّه كان يمتلك رغبة غير عادية للمعلومات، وكان قادراً على تجميع وهضم المعرفة لتوجيه أفكاره[٣٥]. بدأ سميث حياته الأكاديمية عام ١٧٥١ كأستاذ للأدب الإنكليزي في جامعة أدنبرة، حيث صادق الفيلسوف ديفيد هيوم، وعيّن أستاذاً للمنطق في جامعة غلاسغو، في عام ١٧٥١، وبعد عام أصبح أستاذاً للفلسفة الأخلاقية. لكنه لم يكن يحترم كثيراً أولئك الذين يدّعون أنهم كرّسوا كلّ حياتهم للمبادئ الأخلاقية السامية. كان يريد من الفرد أن يعمل لتحقيق النجاح ضمن حدود القانون، وشعر أن هناك يداً خفية يمكنها تحويل النجاح الفردي إلى نجاح اقتصادي يمكن توسيعه ليشمل المجتمع ككل. وكما يوضّح بوشهولز، لم تكن هذه اليد الخفية التي طالما نادى بها سميث كأداة لتصحيح الاقتصاد ضرباً من الأشباح، لكنّها تمثّل السوق الحرّة التي تعمل لتحقيق التناغم الاجتماعي[٣٦]. وبالإضافة إلى ذلك، استنتج سميث أن الأسس الاقتصادية تدوم بالرغم من الزمن وتغيّر الظروف الاقتصادية. ولم يكن سميث مختلفاً عن أرسطو في تحليله لنظرية القيمة، التي تقول إنّ هناك قيمة ذاتية، بالإضافة إلى قيمة موضوعية، للسلع، حيث «القيمة الموضوعية» هي قيمتها التبادلية[٣٧]. لكن سميث، على أية حال، يربط قيمتها التبادلية بالجهد المبذول في إنتاجها، موضّحاً أنّه عندما لا تستخدم السلع للاستهلاك الشخصي، فإن قيمها تتحدد «بصورة متناسبة مع مقدار العمل الضروري للحصول على الأشياء المختلفة، ويبدو أنّها الظروف الوحيدة التي يمكنها تقديم أيّة قاعدة لاستبدالها واحدة بالأخرى»[٣٨].

إن آدم سميث مؤهّل بامتياز لأن يعتبر مؤسس علم الاقتصاد الحديث، فقد كان مفكّراً عظيماً تمكّن من استخدام قدراته الذهنية في المنطق والتاريخ والأدب لوضع أسس علم جديد، وكانت البيئة الاقتصادية والسياسية والثقافية متلهّفة

---

(٣٥) Galbraith, Ibid., p. 16.

(٣٦) Buchholz, *New Ideas from Dead Economists*, p. 21.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٣٨) Smith, *The Wealth of Nations*, p. 49.

لتلقيه، وبالتالي أصبح كتاب **ثروة الأمم** دليلاً ومرجعاً لكبار الاقتصاديين اللاحقين. ويبقى علم الاقتصاد واحداً من العلوم الاجتماعية، برغم المساهمات العلمية لألفريد مارشال وجون ماينارد كينز، فما يزال علماً غير دقيق[٣٩]. ويرجع ذلك إلى حقيقة أنّه لا يمكن إخضاعه لقوانين العلوم الطبيعية، فالعكس صحيح، إذ يتأثّر الاقتصاد في كثير من الأحيان بالأيديولوجيات، وحتّى بالعواطف. كما يحدث في دراسة الاقتصاد أن يقع لبس بين ما هو موجود وما يجب أن يكون موجوداً. إن ما هو موجود متعلق بالاقتصاد الوضعي، وما يجب أن يكون موجوداً يتعلق بالاقتصاد المعياري الذي يعتمد على الفلسفة الأخلاقية للباحث. وهنا نجد أن الاقتصاد الإسلامي أكثر توافقاً مع الاقتصاد المعياري.

إن الدورات الاقتصادية والتقلّبات الاقتصادية تزوّد الباحث بفرصة لمراجعة قناعاته، وكما هو الحال في أيّة تجربة إنسانية، كلّما كانت التجربة أقسى، كانت أكثر فائدة. وبهذه الطريقة، زوّد الركود الاقتصادي علم الاقتصاد دوماً بتجربة ثرية. وعند مراجعة تاريخ الاقتصاد منذ آدم سميث وحتّى الركود الكبير الذي وقع ما بين عامي ١٩٢٩ و١٩٣٣ (أي قبل نشر كينز لكتابه المعنون **النظرية العامة**)، فباستثناء مالتوس، فإن أحداً من الاقتصاديين العظام، مثل جان ساي، وديفيد ريكاردو، وجون ستيوارت ميل، أو ألفريد مارشال، لم يتوقّع انخفاضاً مستديماً في القوة الشرائية، وبالتالي حدوث حالة من الركود الاقتصادي المطوّل. فقد اعتقد أولئك المفكّرون أنّ انخفاض القوة الشرائية يتم تحويله إلى زيادة في المدّخرات. ولذلك، فإن الانخفاض في معدلات الاستهلاك من ناحية يتم تعويضه بزيادة من جانب آخر، كما أن النقص في السلع غير المعمّرة يتم تعويضه بالزيادة في شراء المعدات. ويرجع ذلك إلى أن الزيادة في المدّخرات ستقلل أسعار الفائدة وتكلفة التمويل، وبذلك تؤدّي إلى زيادة في الاستثمار، وفي النهاية إلى زيادة القوة الشرائية. كان هناك اعتقاد بوجود علاقة تلقائية بين الزيادة في المدّخرات وزيادة الاستثمارات، كما ساد اعتقاد بأن حالات الركود الاقتصادي تمثل ظواهر اقتصادية طبيعية، وبأن قوى السوق الخفية كانت قادرة على الأخذ بيد الاقتصاد إلى بر الأمان. لكن في حالة الركود الذي وقع ما بين عامي ١٩٢٩ و١٩٣٣، وكما صاغها بوشهولز، وجّهت اليد الخفية صفعة قوية إلى وجه الازدهار، مسبّبة زيادة معدلات البطالة في الولايات المتّحدة من ٣ بالمئة

---

(٣٩) Galbraith, *The Age of Uncertainty*, p. 203.

إلى ٢٥ بالمئة، فيما انخفض الناتج المحلي الإجمالي إلى النصف[٤٠].

كان مالتوس، ذلك المتشائم الذي ثبت خطأه في توقّعه بأنّ البشرية تواجه كارثة بسبب الزيادة السكانية، هو من أثبت التاريخ أنّه كان على حقّ في بعض الجوانب الأخرى، فقد توصل من خلال التحليل إلى وجود فجوة زمنية بين الزيادة في المدّخرات والزيادة في الاستثمار، مما يؤدّي إلى ركود اقتصادي. وكطريقة لحلّ المشاكل الاقتصادية، اقترح توظيف الفقراء في بناء الطرق الجديدة أو العمل في المشاريع الحكومية الأخرى[٤١]. لقد كان مالتوس كينيزياً قبل وقت طويل من ظهور كينز، كما شاركه صديقه ديفيد ريكاردو في موقفه المتشائم حول مستقبل الاقتصاد. كان تشاؤم مالتوس ناتجاً من الزيادة السكانية، بينما كان سبب تشاؤم ريكاردو هو التوفر المحدود للأراضي، مما يؤدي في النهاية إلى ارتفاع أسعارها. وباعتبار أن الأرض، بالإضافة إلى العمل ورأس المال، تمثل العناصر الأساسية للإنتاج، فإن ارتفاع سعر الأرض سيقلّص العائد على الاستثمار. وقد اشتهر ريكاردو أيضاً بـ «قانونه الحديدي» حول الأجور، الذي دعا إلى إبقاء الأجور مباشرة فوق الحدّ الأدنى الضروري للحياة، من أجل توفير المسكن والغذاء للعمّال، فتحديد أجر يقل عن ذلك الحدّ الأدنى يثبّط عزيمة العامل عن الزواج والإنجاب، مما يدمّر بالتالي أحد العناصر المهمة للإنتاج. وفي معرض دفاعه عن ريكاردو، لم ير غالبريث أنّ ريكاردو كان يقترح حلولاً لا إنسانية أو صعبة: بل كان ببساطة يقترح أقلّ الحلول ضرراً[٤٢].

ومن بين مساهمات ريكاردو الأكثر أهمية لعلم الاقتصاد، نجد تشديده على مبدأ الحرية الاقتصادية الذي دعا إليه آدم سميث قبله. كانت دعوة ريكاردو مبنية على مبدأ سميث بتقسيم العمل الذي فيه تزيد كفاءة العامل عندما يطوّر مهاراته في مهام معينة خلال المراحل الإنتاجية. وقد تمثلت رؤية ريكاردو في التخصّص بالنسبة إلى الدول أو البلدان، الذي يشبه تخصص العمال من أجل زيادة الكفاءة. فإذا تخصّص بلد ما في إنتاج سلع معينة، يجب أن يمتلك ميزة تنافسية على البلدان الأخرى. وفي هذا السياق، حثّ ريكاردو الأفراد، وكذلك البلدان، على التخصّص في أية مهمة تقودهم إلى التخلّي عن أقلّ ما يمكن، في سبيل الحصول

---

(٤٠) Buchholz, *New Ideas from Dead Economists*, p. 210.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٤٢) Galbraith, Ibid., p. 30.

على ما يريدون[٤٣]. وقد تمّ تبنّي هذا المبدأ في الأعوام الأخيرة، وبحماسة ملحوظة، من قبل منظمة التجارة العالمية.

كان جون ستيوارت ميل اقتصادياً آخر من معاصري مالتوس وريكاردو، وقد اشتهر بمعرفته الواسعة، بالإضافة إلى إدخال الغايات الأخلاقية إلى دراسته لعلم الاقتصاد. وقد تمثلت أهم مساهمات ميل في تجميعه الشامل والمنهجي، وتنظيم كلّ المساهمات السابقة في ما يتعلق بالفكر الاقتصادي. وبالإضافة إلى ذلك، كان أفضل من عبّر عن نظرية رصيد الأجور، التي ترى أنّ المنتج يخصّص من رأسماله الموارد التي يستأجر منها العمّال اللازمين للإنتاج، أي قبل أن تبدأ الشركة بتحقيق أي دخل[٤٤]، وهي ما يطلق عليه حالياً مصاريف قبل التأسيس. أما آخر علماء الاقتصاد الذين سنناقش تراثهم بإيجاز، فهما ألفريد مارشال، وج. م. كينز. وكلاهما درس الرياضيات في جامعة كامبردج. وبعد التخرّج، أدت مشاعرهما وتوجهاتهما الأخلاقية دوراً رئيسياً في توجيه اهتمامهما نحو علم الاقتصاد. لقد قرّر مارشال دراسة الاقتصاد بعد أن زار أحياء الفقراء: «لقد زرت أفقر الأحياء في العديد من المدن، وسرت عبر شوارعها واحداً بعد الآخر، أنظر إلى وجوه أفقر الناس. وبعد ذلك صمّمت على دراسة الاقتصاد السياسي بأوسع ما يمكنني عمله»[٤٥]. ونتيجة لإدراكه أهمية علم الاقتصاد، تمكّن مارشال، في عام ١٩٠٣، من إقناع جامعة كامبردج بتقديم مقررات منفصلة في علم الاقتصاد بدلاً من تضمين الموضوع كجزء من الفلسفة الأخلاقية. تمثلت مساهمة مارشال الرئيسيّة في الموضوع في نجاحه في تحويل النمط الوصفي لعلم الاقتصاد إلى نمط رياضي باستعمال حساب التفاضل والتكامل لإدخال التحليل الحدي إلى علم الاقتصاد. وطوال عقود، ظلّ كتابه المعنون **مبادئ علم الاقتصاد**، الذي نشر لأول مرة عام ١٨٩٠، هو الكتاب الدراسي الرئيسي حول الموضوع. كما أن طريقته في تحليل التوازن الجزئي في تحديد الأسعار وفقاً للتغيّر في الطلب، في حالة ثبات المتغيّرات الأخرى (بقاء الأشياء الأخرى على حالها)، ما تزال قيد الاستخدام حتّى وقتنا هذا[٤٦].

عمل جون مينارد كينز، وهو زميل آخر في جامعة كامبردج، على تقليل

(٤٣) Buchholz, Ibid., p. 230.

(٤٤) Spencer, *Contemporary Economics*, p. 230.

(٤٥) Buchholz, Ibid., p. 151.

(٤٦) Spencer, Ibid., p. 394.

الأهمية النسبية لمارشال باكتشاف الاستنتاج الخاطئ للأخير بأن التوازن الاقتصادي يعكس دائماً الحالة الحميدة للاقتصاد، لكونه لا يحدث سوى عندما يتم استخدام الأيدي العاملة والموارد بالكامل[٤٧]. لقد أثبت كينز أنّ التوازن يمكن أن يحدث أيضاً عند نقطة لا يتم فيها استخدام العمالة والموارد بالكامل، وأن الاقتصاد لا يستطيع إنقاذ نفسه بمجرد أن يظل في حالة من التوازن. سبّب ذلك ثورة في دراسة الاقتصاد، وكذلك في رسم السياسات الاقتصادية الوطنية. وفي عام ١٩٣٢، نشر كينز مقالة في صحيفة **نيويورك تايمز** حثّ فيها الرّئيس روزفلت على زيادة الإنفاق الحكومي عن طريق الاقتراض لتحسين القوة الشرائية للناس كطريقة لتقليل معدلات البطالة[٤٨].

يجب أن نلاحظ هنا أنّه بدون الاستعانة بأيّ من المنظّرين الاقتصاديين، زادت الحكومة النازية معدلات الإنفاق الحكومي في ثلاثينيات القرن العشرين، وبحلول عام ١٩٣٦ نجحت في توظيف جميع العمال في ألمانيا. هذا في الوقت الذي نظر الاقتصاديون البريطانيون والأمريكيون بعين السخرية إلى السياسات الاقتصادية الألمانية وتوقّعوا انهيار اقتصادها في النهاية. ورأى غالبريث أنهم كانوا مخطئين، لأن حكمهم على سياسة ألمانيا الاقتصادية كان قد تشكّل برفضهم للدولة النازية[٤٩].

وبحلول نهاية الحرب العالمية الثانية، شكّل الاقتصاد الكينيزي المبادئ الموجهة إلى صنّاع السياسات الاقتصادية، وواصل فعل ذلك طوال عقود بعد ذلك. اكتسب الاقتصاد الكينيزي أهمية كبرى برغم انتقاده من قبل قطاع الأعمال والاقتصاديين المحافظين لكونه حوّل الدولة الرأسمالية إلى دولة الرفاه التي يعتمد فيها غالبية من السكان على خدمات حكومية مجانية في الصحة والتعليم[٥٠]. ومنذ أوائل الخمسينيات، أصبح طلاب الجامعة يدرسون الاقتصاد الكينزي باعتباره علم الاقتصاد. وقد أدى بول صمويلسون (مؤلّف الكتاب الدراسي المعنون **علم الاقتصاد**) دوراً رئيسياً في هذا التحوّل. وحتّى علماء الاقتصاد الإسلامي لا يمكنهم إغفال القيم الأخلاقية المتضمّنة في الاقتصاد الكينيزي، فيما حاول كثير منهم إقحام التحليل الكينيزي في الاقتصاد الإسلامي.

---

(٤٧) Galbraith, *The Age of Uncertainty*, p. 198.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

رابعاً: علم الاقتصاد الإسلامي

يقترح الاقتصاديون الإسلاميون الذين ساهموا في الأدبيات المنشورة في هذا الحقل أنّ التاريخ والتقاليد الإسلامية يضمان مبادئ توجيهية مختلفة لحلّ المشكلات الاقتصادية، بالنظر إلى أهميتها بالنسبة إلى العديد من المفكّرين الإسلاميين الأوائل، بمن فيهم أبو يوسف (توفي عام ١٨٢ هجرية) الذي ناقش ظاهرة زيادة الأسعار، وأبو حامد الغزالي (٤٥١ ـ ٥٠٥ هجرية) الذي وصف المقايضة والمال ومميزات كلّ منهما، وابن قيم الجوزية الذي فرّق بين الأسعار في سوق تنافسية مقابل السوق الاحتكارية[٥١]. وعلى ذلك، كان المفكّرون المسلمون قلقون بشأن الأمور الاقتصادية قبل فترة طويلة من استخدام المودودي لهذا التعبير في القرن العشرين.

يتضمّن القرآن والحديث العديد من الإشارات إلى النمط المثالي للسلوك الذي يجب أن ينتهجه المسلم وهو يزاول الأنشطة السوقية مثل البيع، والشراء، والعقود. ونزلت حول المبادئ الأخلاقية المتعلّقة بأمور الاقتصاد في ٦٢٢٧ آية في **القرآن الكريم**[٥٢]. وعلى أية حال، فلم يكن بالإمكان أن يتطوّر الاقتصاد ـ كعلم اجتماعي، كما تطوّر خلال القرون الثلاثة الماضية ـ في العصر الإسلامي المجيد. ولا أن يتطوّر، بالمنطق نفسه، في أوروبا خلال العصور الوسطى. ويرجع هذا إلى أن الاقتصاد كعلم اجتماعي توجب عليه انتظار الثورة الصناعية ونمو التجارة للوصول إلى الحدّ اللازم لتحريض العقل المثقف للتفكير في علم الاقتصاد بالطريقة التي فكّر بها آدم سميث ومن تلوه. لم يكن هناك نقص في الإبداع بين المثقّفين المسلمين خلال فترة ازدهارهم (من القرن الثامن إلى الحادي عشر)، لكن الأحوال الاقتصادية الاجتماعية اللازمة لتطوير مثل علم الاقتصاد هذا لم تكن موجودة. لم يحدث أن تطور الإنتاج والتجارة بالحجم الهائل نفسه الذي شهدته أوروبا خلال الثورة الصناعية، لكي يتمكّن علم الاقتصاد من التطور. يختلف الاقتصاديون الإسلاميون مع هذه الفرضية، بإصرارهم على أنّ الماضي يحتوي على أساسيات علم الاقتصاد التي يمكن تفسيرها من خلال المبادئ الأخلاقية المتضمنة في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة.

---

(٥١) عبد الرحمن يسري أحمد، **دراسات في علم الاقتصاد الإسلامي** (الإسكندرية: الدار الجامعية، ١٩٩١)، ص ١١.

(٥٢) Rodney J. Wilson, *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought* (Durham, UK: Durham University Press, 1997), p. 117.

وكما ذكرنا سابقاً في هذا الفصل، فالاقتصاد الإسلامي مفهوم جديد نسبياً، دعا إليه بعض علماء الاقتصاد، ورجال الدين وعلماء الاجتماع المسلمين، في النصف الثاني من القرن العشرين، كردّ فعل للتأثيرات السياسية والاقتصادية الساحقة من الشرق الماركسي والغرب الرأسمالي. كان لزاماً أن يُعاد اختراع الماضي للمحافظة على الهوية الإسلامية، وكانت أغلب الأدبيات المبكرة حول الموضوع تهدف إلى حماية عقول المسلمين من التأثير الشيوعي الاشتراكي.

كان مصطفى السباعي، وهو أحد مؤسسي الإخوان المسلمين في سورية، من كبار أنصار الإسلام ضدّ الاشتراكية. وفي كتابه حول الاشتراكية الإسلامية[٥٣]، بذل جهداً عظيماً في مهاجمة الشيوعية، لكنه رفض الرأسمالية في صفحة واحدة[٥٤]. وقد نشر كتابه عام ١٩٦٠، في وقت لم يكن فيه قلق بالغ بين المسلمين المحافظين وحكوماتهم حول توسّع الشيوعية في الوطن العربي. وفي الوقت نفسه، نشر محمّد الغزالي في مصر كتاباً حول الموضوع في أوائل الخمسينيات[٥٥]، بيّن فيه أنّ الإسلام أظهر اعتناء بالعمّال أكثر مما فعلت الشيوعية. وفي جميع أجزاء الكتاب يمكن أن يستشعر المرء إعجابه بالغرب والرأسمالية «التي ـ للأسف ـ لا تجعل الله تعالى في مركز الوجود»[٥٦]. وباعتبار أن الرأسمالية الغربية ـ من وجهة نظر المسلمين ـ ليست معادية على الأقل للدين مثل الشيوعية، فلا بُدَّ من توضيح أن الرأسمالية كما هي موجودة في العالم الإسلامي المعاصر لم تشكّل قيماً اجتماعية ناتجة من تحوّل اجتماعي اقتصادي رأسمالي مشابه للذي مرّت به أوروبا في القرون الأربعة الأخيرة. لذلك، فإن الرأسمالية في العالم الإسلامي عموماً لم تتطوّر حتّى الآن، بحيث تمثل تحدياً للنظام الاجتماعي والقيم الحالية التي يؤدي الدين دوراً رئيسياً في المحافظة عليها، والتي تختلف عن تلك الرأسمالية التي علمنت العقل الأوروبي. إنّ المناطق الغنية في العالم الإسلامي محصورة بشكل كبير في منطقة الخليج، بما فيها العربية السعودية، حيث نتجت الثروة من بيع سلعة مستنفدة. وهي ثروة لم تنتج من تغيّر، فالغنى الناتج من ارتفاع وإبداع في إنتاجية الفرد والمجتمع هو الذي يكون لديه تأثير أكبر في القيم الاجتماعية والدينية في إنتاجية

(٥٣) مصطفى السباعي، **اشتراكية الإسلام**، ط ٢ (القاهرة: الناشرون العرب؛ دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٠).

(٥٤) Philip, «The Idea of Islamic Economics,» p. 120.

(٥٥) محمد الغزالي، **الإسلام والعودة الاقتصادية**، ط ٢ (بيروت: [د. ن.]، ١٩٥٢).

(٥٦) Philip, Ibid., p. 120.

الناس، ولذلك لا يتوقّع منها المساهمة في إحداث تغير رئيسي في القيم الاجتماعية والدينية.

لم يكن القلق متعلقاً تماماً بنوع النظام الاقتصادي السائد في العالم الإسلامي، بل بذلك الذي يفرض تأثيراً سيئاً في معتقدات الناس. لم تكن هجمات السباعي والغزالي في الحقيقة هجمات على النظام الاقتصادي الاشتراكي كما تراه الشيوعية، بل هجوماً على عقيدة الكفر. ووفقا للغزالي، فالإسلام محايد عندما يتعلق الأمر بالنظام الاقتصادي: «إن الإسلام لا يدعم ولا يرفض أيّ نظام اقتصادي في حدّ ذاته. يهاجم الإسلام أو يقبل أيّ جزء من النظام بحسب ما ينشأ وينبثق عنه، وكذلك ما يفيد أو يضرّ الناس»(٥٧). وعلى ذلك، كانت الكتابات المنشورة في الخمسينيات في معظمها هجوماً على الفكر الشيوعي أكثر من كونها جهداً منظّماً لتطوير علم اقتصادي إسلامي، إذ كانت في الغالب عبارة عن رفض للنظام الاقتصادي الذي قد يجيء مع الشيوعية الملحدة. هذا ولم يسبق أن بذلت المراجع التي تناولت الإسلام والاقتصاد أيّ جهد ثابت لتأسيس نظرية أو علم للاقتصاد الإسلامي.

كانت الدعوة الأولى لتشكيل اقتصاد إسلامي محاولة من قبل محمّد باقر الصدر خلال الستّينيات. ولكونه رجل دين مثقفاً من مدينة النجف العراقية، تأثّر الصدر بعدم الاستقرار السياسي الذي ساد العراق في ذلك الوقت، وخصوصاً التذبذب بين أفراد النخبة ورجال الدولة في اتباع الاقتصاد الماركسي أو الرأسمالي. كانت كتابات الصدر، وخصوصاً كتابه المعنون **اقتصادنا**، مميّزة بجديتها وبالجهد المبذول في كتابتها، خصوصاً عند مقارنة كتاب **اقتصادنا** بالعديد من الكتب اللاحقة حول الموضوع نفسه. لهذا يرى شبلي الملاط، وهو خبير في القانون الإسلامي، أنّه لم تتم إضافة سوى القليل جداً إلى الاقتصاد الإسلامي منذ نشر كتاب **اقتصادنا**(٥٨). وقد أدت الصحوة الدينية التي اجتاحت العالم الإسلامي خلال العقود القليلة الماضية إلى خلق بيئة سياسية ـ اجتماعية جديدة، مما جعل الكتابة عن الاقتصاد الإسلامي مهمّة، وواسعة النطاق، وجذّابة. وتلقى ذلك مزيداً من الدعم بفعل انتشار الصناعة المصرفية الإسلامية، إذ إنّ مؤيدي تلك الصناعة اعتبروا أن علم الاقتصاد الإسلامي يزوّدهم بقاعدة نظرية لعملهم المزدهر.

---

(٥٧) قارن بـ: المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٥٨) Warde, *Islamic Finance in the Global Economy*, p. 40.

في كتابه المعنون **اقتصادنا**، لم يقصد الصدر تأسيس علم جديد، بل تمثل هدفه في صياغة مذهب عرّفه على أنّه الطريقة التي يفضّل المجتمع التعامل بها مع حياته الاقتصادية وحلّ مشاكله العملية[٥٩]. نبعت المنهجية التي اتبعها في تأسيس مذهبه من اقتناعه باستحالة تأسيس علم للاقتصاد الإسلامي في مثل هذا المرحلة التمهيدية، فمثل هذا المسعى يتطلّب تاريخاً من تراكم رأس المال، وتحليل الدورات الاقتصادية، وتتبع الأسباب المستبطنة للتقلّبات الاقتصادية. وكما أوضح الصدر: «إن [ما ظفر به الاقتصاديون الرأسماليون] أنهم «عاشوا في مجتمع يؤمن بالرأسمالية ويطبقها، فأتيح لهم أن يضعوا نظرياتهم على أساس تجارب الواقع الاجتماعي التي عاشوها. ولكن شيئاً كهذا لا يتاح للاقتصاديين الإسلاميين ما دام الاقتصاد الإسلامي بعيداً عن مسرح الحياة، فهم لا يملكون من حياتهم اليوم تجارب عن الاقتصاد الإسلامي خلال التطبيق، ليدركوا في ضوئها طبيعة القوانين التي تتحكم في حياة تقوم على الدين الإسلامي»[٦٠].

وعلى أية حال، فإن غياب التجربة التاريخية ذات العلاقة في الاقتصاد من عقول الاقتصاديين المسلمين لا يعيق أو يضعف إيمانهم بحتمية إيجاد اقتصاد إسلامي. وكما حفّزت قوانين نيوتن للفيزياء أجيالاً من الاقتصاديين الإيجابيين لاكتشاف قوانين علم الاقتصاد مع إهمال الطبيعة الاجتماعية للاقتصاد، أصبح الدين مصدراً ومحفّزاً مماثلاً للاقتصاديين المسلمين ليأخذوا منه ما يلزم لبناء أو اكتشاف ثمة بنية للاقتصاد الإسلامي. وطالما أن الدين، بأوامره ونواهيه، يغطّي كافة جوانب الحياة، وطالما هناك صلة بين الاقتصاد والأخلاق، مع كون الدين هو المرجع الأخلاقي الرئيسي، لذا يقترح البعض أنّه من الطبيعي أن تكون هناك صلة بين الاقتصاد والدين.

وبحسب منذر قحف، وهو اقتصادي إسلامي، فإنه يرى أن للإسلام كدين نظامه الاقتصادي الخاص. لذا، ومهما كان انتماء الدارس للقرآن والسنّة، فإنه: «يلاحظ أنهما يتضمنان منهجاً للسلوك الإنساني عامة مكتمل العناصر، وإن جزءاً غير قليل من هذا المشهد يتعلق بالسلوك الاقتصادي»[٦١]. ويشير قحف إلى الآية القرآنية: ﴿**وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ. الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ. وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو**

(٥٩) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا** (بيروت: دار التعارف، ١٩٩١)، ص ٢٧.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٦١) غسان إبراهيم ومنذر قحف، **الاقتصاد الإسلامي** (دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠)، ص ٩٠.

وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ. أَلا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ. لِيَوْمٍ عَظِيمٍ. يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[٦٢].

أما جعفر حاجي، وهو أستاذ الاقتصاد الإسلامي في جامعة الكويت، فقد وجد، من ناحية أخرى، أن القلب والإلهام يؤديان دوراً في الحصول على المعرفة التي تؤدّي إلى الحقيقة[٦٣]. وقد اعتمد في استنتاجه هذا على الآية القرآنية ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ الله لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾[٦٤]، وأيضاً على قول علي بن أبي طالب، وهو رابع الخلفاء الراشدين، بأن «من عرف نفسه فقد بلغ هدف كلّ معرفة وعلم»[٦٥]، على أساس أنّ مثل هذا الإلهام من الممكن أن يمثل مصدراً لتأسيس اقتصاد إسلامي.

وكما يتطلّب النظام الاقتصادي الرأسمالي تحديد هدف من أجل أن يتطور، مثل تحرير المجتمع من الاقتصاد التقليدي، الأمر الذي كانت الثورة الصناعية مسؤولة عنه، بالإضافة إلى نهضة في العلم وتطوير نظام سياسي ديمقراطي، يتطلّب الاقتصاد الإسلامي أوضاعاً متميّزة أيضاً من أجل أن ينضج. تتمثل المشكلة في أنّ التجربة الفريدة للغرب لا يمكن تكرارها في العالم الإسلامي، وخصوصاً أن الدعوة إلى تطوير الاقتصاد الإسلامي تتطلّب ملاحظات متعلّقة بالسلوك الاقتصادي الإسلامي، أو بجزء من مذهب إسلامي شامل أو تطبيقي، مثل الديمقراطية الرأسمالية[٦٦]. وقد تمثل هدف الصدر في تأسيس نظام إسلامي يسمح بقيام البيئة الموضوعية اللازمة لتطوير الاقتصاد الإسلامي. فهذا النظام الإسلامي يجب أن يتحمّل بنجاح المساعي الاقتصادية التي تحرّض على تطوير الاقتصاد الإسلامي. وفي رأي قحف، من الناحية الأخرى، فإن الاقتصاد الإسلامي هو دراسة السلوك الاقتصادي للبشر استناداً إلى التعاليم الدينية وملاحظة التجربة الإنسانية[٦٧]. فلا يستطيع أي باحث صياغة هيكل تصوري أو خلفية نظرية للاقتصاد الإسلامي باستنباط النتائج الناجمة عن تجربة اقتصادية فاشلة ضمن نظام

---

(٦٢) **القرآن الكريم،** «سورة المطففين،» الآيات ١ ـ ٦.

(٦٣) جعفر عباس حاجي، **المذهب الاقتصادي في الإسلام: دراسة مذهبية فلسفية مقارنة للرأسمالية والاشتراكية والإسلام**، ٢ ج (الكويت: مكتبة الألفين، ١٩٨٧)، ص ١٩٤.

(٦٤) **القرآن الكريم،** «سورة العنكبوت،» ص ٦٩.

(٦٥) حاجي، المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٦٦) الصدر، **اقتصادنا**، ص ٣١٢.

(٦٧) إبراهيم وقحف، **الاقتصاد الإسلامي**.

سياسي إسلامي. فالمؤشرات الاقتصادية، مثل معدّل البطالة والناتج المحلي الإجمالي، لبلدان مثل السودان وباكستان وإيران، لا يمكن الاعتماد عليها كنموذج اقتصادي يمكن تطبيقه في البلدان الإسلامية الأخرى. إن تجارب إيران وباكستان والسودان تفتقر إلى النجاح الذي اعتقد الصدر أنّه ضروري لتطوير الاقتصاد الإسلامي. وعلى أية حال، فمع الاعتراف بهذه الحقيقة المؤسفة، اعتقد أحمد أنّها يجب أن لا تؤخّر بناء الإطار النظري للاقتصاد الإسلامي:

«إن التجربة الإسلامية المعاصرة ما زالت استثنائية إذا تحدثنا على المستوى الكلي (Macro)... أما على المستوى الجزئي (Micro) فهناك تجارب محدودة، كما هو الحال في مجال المصارف والشركات الإسلامية. لذلك إذا قلنا إن التجربة الاقتصادية الإسلامية شرط ضروري، فإن علينا أن نؤجل معظم هذا البناء الآن، ونقتصر فقط على المجالات المحدودة التي قامت فيها التجربة. وبينما يؤيد بعض الإسلاميين هذه المقولة... فإن البعض الآخر لا يرى ذلك على الإطلاق»[٦٨].

من الواضح أنّ هناك اختلافاً في مقاربات وأهداف المنظّرين في مجال الاقتصاد الإسلامي. فالصدر، على سبيل المثال، لم يهدف إلى تأسيس علم للاقتصاد الإسلامي، فقد هدف إلى تأسيس مذهب. وقد اتبع جعفر حاجي مثال الصدر، لذا فإن كتابه المعنون **المذهب الاقتصادي الإسلامي** (عام ١٩٨٧) هو بشكل أو بآخر بمثابة تحديث على كتاب الصدر **اقتصادنا**. وفي حين سعى قحف وأحمد لوضع أسس علم للاقتصاد الإسلامي، فقد تلاقيا مع الصدر وحاجي على ضرورة أن يكون النصّ القدسي مصدراً لبناء اقتصاد إسلامي، بغض النّظر عن كونه علماً أو مذهباً. واقترح قحف وأحمد التعويض عن قلة البيانات أو الملاحظات التي يمتلكها الاقتصاد الإسلامي التنفيذي باللجوء إلى التعليم، الذي يعتمد على المسلّمات لتطوير القوانين التي يمكن أن تستعمل لاستشراف المستقبل. لكن هذه القوانين المستنبطة يجب أن تكون إسلامية، وهكذا يؤكّد أحمد أنّ هذا يتطلّب تحويل الأصول والمعتقدات الشرعية الإسلامية إلى مسلّمات تمهيدية متعلّقة بالظاهرة المعقدة قيد الفحص، بشرط أن تلتزم التحليلات التالية بهذه المسلّمة[٦٩]. وبهذه الطريقة، لن تتعارض هذه الاستنتاجات مع ما يفترض أنّه بديهي في الإسلام.

---

(٦٨) أحمد، **دراسات في علم الاقتصاد الإسلامي**، ص ٣٣.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢١.

فوفقاً للاقتصاد الإسلامي، وإذا أريد للمجتمع أن يستفيد من هذه المبادئ الإسلامية، يجب أن يكون هناك انسجام بين نشاط المجتمع ومتطلبات النظام الإسلامي، فالتطبيق الصارم للزكاة يتطلّب أيضاً سنّ قانون يحرّم الربا. لكن قحف لا يصرّ على أسلمة المجتمع من أجل تطبيق الاقتصاد الإسلامي، باعتبار أن النمط الإسلامي لملابس النساء ليس بأهمية الزكاة نفسها، وبالمنطق نفسه، فإن تحريم الربا أكثر أهميّة من حظر المشروبات الكحولية[٧٠].

يستفيد الاقتصاد الإسلامي كثيراً من الاقتصاد الوضعي حتّى أصبح استخدام أدوات الاقتصاد الحديث ضرورياً لتوضيح التحليل الاقتصادي الإسلامي. وفي بعض الحالات، يكون التحليل مماثلاً، لكن مع إضافة لمسة أخلاقية إسلامية مدعومة باقتباس ذي صلة من القرآن أو الحديث الشريف. ففي كثير من الأحيان، يتبنّى الإسلاميون مبادئ الاقتصاد الوضعي، ويجعلونها إسلامية بتقديم إشارة ذات صلة من النصّ القدسي. فعند إبراز أهمية دراسة التاريخ لدراسة الاقتصاد، يتم الاستشهاد بالمرجع القرآني الملائم للتاريخ: **﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾**[٧١]. وعند مناقشة سلوك المستهلكين، يستشهد الكاتب بالآية القرآنية: **﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً﴾**[٧٢].

إنّ تأثير الاقتصاد الوضعي وأدواته التحليلية واضح في فرضيات كلّ من أحمد وقحف في معرض تفسيرهما لنظرية سلوك المستهلكين، بالإضافة إلى نظرية النمو. ففي تفسيره لنظرية سلوك المستهلكين، استخدم قحف منحنيات التساوي، كما هي مطبّقة في الاقتصاد الوضعي، لتوضيح الخيارين المتباينين المتوفرين لدى المستهلكين عند الاختيار بين سلعتين، وأضاف خياراً ثالثاً أسماه «الإنفاق في سبيل الله». وبهذه الطريقة، أضاف قحف بعداً ثالثاً إلى منحنيات التساوي (Indifference Curves) وخلق دالة تزيد بتغير تلك المتغيّرات الثلاثة[٧٣]. يعدّ هذا النموذج نمطياً للتحليل المتعلق بالاقتصاد الجزئي (Microeconomic)، حيث تُنتقد السعادة أو القيمة العالية على المنحنى الناتجة من الخيارات المادية مقارنة بالسعادة

---

(٧٠) إبراهيم وقحف، المصدر نفسه.

(٧١) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١٣٧.

(٧٢) المصدر نفسه، «سورة الفرقان،» الآية ٦٧.

(٧٣) إبراهيم وقحف، المصدر نفسه، ص ١٣٥.

الناتجة من الخيارات الروحانية. لذا يدعو أحمد إلى الموازنة بين الأهداف المادية وغير المادّية أو الروحانية التي يتوجب وضعها لتحقيق المطلب القدسي، وينتقد القيمة العالية الممنوحة للأهداف المادية في الاقتصاد الموجب[(٧٤)].

يعتمد تركيب الاقتصاد الإسلامي على ثلاثة أعمدة أو مبادئ، وهي: الملكية الثنائية (الحكومية والخاصّة)، والحرية الاقتصادية المحدودة، والعدل الاجتماعي. لكن لا يمكن الادعاء بأن هذه تمثل خصائص مميزة للاقتصاد الإسلامي، باعتبار أنّها مبادئ أساسية، كما أنّها مطبّقة في المجتمع الرأسمالي، مع درجة معينة من الاختلاف. ونظر الصدر إلى الاقتصاد الإسلامي دائماً باعتباره نقطة متوسّطة بين الاقتصادين الماركسي والرأسمالي، فلم يكن مذهبه الاقتصادي متفقاً مع الرأسمالية التي تعتمد على الملكية الخاصّة كمبدأ رئيسي: «. . . باعتبار أن الإسلام يحدد الأشكال المختلفة للملكية»[(٧٥)]. إنّ بناء الاقتصاد الإسلامي مختلف عن الاقتصاد الوضعي، ليس فقط في صعوبة الحصول على البيانات التاريخية التي ستستخدم في الاستقراء والاستنباط، لكن أيضاً في حقيقة أنّ الاقتصاد الإسلامي، كما يرى قحف، يعتمد على مصدر قدسي: «إن الوحي القدسي هو المصدر الأوّل والأكثر أهمية للمعرفة، بينما تأتي الملاحظات الخبيرة والتاريخية في المرتبة الثانية»[(٧٦)]. لذلك، يتمتع الباحث المسلم بقدر من الحرّية أقل مما يحظى به الباحث في الغرب، الذي يمكنه السماح لأفكاره بالتجوّل بحرية. وإضافة إلى أن الباحث المسلم يفتقر إلى تلك الحرية، فهو مقيّد بإطار الشريعة الذي لا يمكنه تجاوزه، فهو مجرد مكتشف لما هو متضمّن في النصّ القدسي، وليس مفسراً أو مبدعاً[(٧٧)].

ولذلك تواجهنا هنا أيديولوجيا أو اعتقاد، وليس علماً، وهو نمط لا يتطوّر بالتجربة التاريخية، ولا يمتلك النظام الارتجاعي الذي يصحّح مساره ويجعله يتكيّف بحسب الظروف المستقبلية. والجزء الأكبر من أفكاره ومعتقداته غير قابل للنقد ومناسب لجميع الأوقات والأمكنة، لأنها منبثقة عن مصادر قدسية. لكن هذا الاقتصاد الإسلامي غير متوفر بسهولة، ولا يمكن أن يوجد بسهولة في المصادر

---

(٧٤) أحمد، **دراسات في علم الاقتصاد الإسلامي**، ص ١٤٧.

(٧٥) الصدر، **اقتصادنا**، ص ٢٨٠.

(٧٦) إبراهيم وقحف، **الاقتصاد الإسلامي**، ص ١١٦.

(٧٧) حاجي، **المذهب الاقتصادي في الإسلام: دراسة مذهبية فلسفية مقارنة للرأسمالية والاشتراكية والإسلام**، ص ١٥٥.

الإسلامية، ومن ثمّ يتمثل واجب الباحث في اكتشافه. وبحسب الصدر، تعتمد عملية الاكتشاف هذه بدرجة كبيرة على «تتبع الضوء المنبثق عن مصدرها»، وتسهّلها حقيقة أنّ الاقتصاد الإسلامي، بالترافق مع المبادئ الشرعية، يشكّل كامل البنية النظرية للمجتمع. وبهذه الطريقة، ستساعد معرفة المبادئ الشرعية في التوصل إلى هذا المذهب المجهول، و«ستصل إلى الأفكار والنظريات التي يختفي وراءها الاقتصاد الإسلامي»(٧٨). ولذلك، تتخذ عملية الاكتشاف مقاربة غير مباشرة، باعتبار الاقتصاد مختفياً ضمن فروع المعرفة الشرعية وغيرها.

يميّز المجتمع الإسلامي «التأثيرات العليا» لهذا المذهب، وواجب الباحث هو أن يتلمّس طريقه أو طريقها نزولاً من التأثيرات العليا إلى القاعدة. وسيساعد تطبيق القوانين الإسلامية، مثل الزكاة وتحريم الربا، على اكتشاف هذا الاقتصاد الإسلامي، لكن حظر غشّ لن يفعل ذلك، لأن هذا سائد أيضاً في كافة النظم الاقتصادية(٧٩). ومن أجل أن تحقق عملية الاكتشاف هدفها، يجب أن تنفّذ في مجتمع يحكم الإسلام جميع جوانب حياته، السياسية والاقتصادية والاجتماعية. يوضّح جعفر حاجي أنّ المفكّر المسلم: «يرى نفسه أمام اقتصاد (إسلامي) منجز متكامل منسق تمّ وضع بنيانه وأسسه وهيكله العام والتفصيلي، وأن دوره الأساسي يكمن في اكتشاف وبنيان هذا الهيكل بصورته الواقعية الحقيقية، وذلك بنفض الترسبات والطبقات الكثيفة من الغبار والأتربة والأخطاء والممارسات الانحرافية التراكمية التي نمت على أيدي غير أمينة عبر التاريخ الإسلامي، والتحرر من أطر الثقافات غير الإسلامية التي دخلت عليه»(٨٠).

في الغرب، تطوّر الاقتصاد الوضعي بشكل تدريجي إلى بنية قبل أن يتحوّل إلى نظام، بعد اندماج تشكيلة واسعة من العلوم الاجتماعية مع كثير من العلوم الرياضية، إضافة إلى مراجعة مستمرة للسياسات الاقتصادية والمعطيات الاقتصادية التاريخية. وبالتالي امتلك عالم الاقتصاد مخزوناً من المعرفة العلمية والاجتماعية يمكنه الاعتماد عليه لتطوير الاقتصاد. وهو يستخدم الأدوات نفسها التي استخدمها العلماء الآخرون في تطوير علم الاقتصاد وتحقيق مهمّته، في حين تشبه مهمّة عالم الاقتصاد الإسلامي مهمة عالم الآثار الذي يتوجب عليه أن ينقّب عن هذا الاقتصاد

(٧٨) الصدر، **اقتصادنا**، ص ٦٣ ـ ٦٤.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٣٧٣.

(٨٠) حاجي، المصدر نفسه، ص ١٥٦.

ضمن النصّوص القدسية والأحاديث النبوية. ومن المثير للسخرية أن عالم الآثار يمتلك حرية أكبر، باعتبار أن عليه تحديد أهدافه ومقاربته الخاصة، في حين تقتصر مهمّة الاقتصادي الإسلامي على إزالة الغبار المتراكم. وحتّى في هذا الدور المحدود، يظل الاقتصادي الإسلامي معرّضاً للخطر، باعتبار أن مهمّته، كما أوضح حاجي «تبدأ من البنية العليا إلى القاعدة أو من المستوى الأعلى إلى الأدنى»[٨١].

إن عملية الاكتشاف في الاقتصاد الإسلامي، كما طورها الصدر وحاجي تختلف عن التحليل الاقتصادي الديني، كما هو معروض من قبل قحف، لكنهم جميعاً يتفقون على أنّها يجب ألا تسير بشكل مستقل عن الإحياء الإسلامي الشامل الذي يجدّد الأمة الإسلامية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن ادّعاءات قحف بأن تحليل الاقتصاد الإسلامي، بسبب مصدره القدسي، سيتمكن من تفسير الظواهر الاقتصادية، مثل الإيثار والمساهمة، اللذين يفشل الاقتصاد الوضعي أو المادي في توضيحهما[٨٢]. ويتمايز الصدر وحاجي أيضاً في سعيهما إلى اكتشاف مذهب اقتصادي، وليس علماً كما سعى إليه قحف وأحمد. إن المذهب هو الطريقة التي يسعى عبرها المسلم إلى متابعة حياته الاقتصادية، بينما يتوجب على العلم تفسير الأحداث الاقتصادية[٨٣]. ولذلك، فإن دعوة الصدر إلى المضي قدماً نحو اكتشاف مذهب اقتصادي يزوّد مساحة أوسع للتفكير من مسعى قحف وأحمد لتطوير علم للاقتصاد الإسلامي. فمن الممكن أن يقتصر الأوّل على ترسيخ المبادئ العامّة أو المراجع الأخلاقية الملائمة لتطوير اقتصاد إسلامي يمكن أن يكون مكمّلاً للاقتصاد الوضعي، وليس نقيضاً له، بينما يسعى الثاني إلى تأسيس علم اقتصاد إسلامي يكون أكثر استقلالية من الاقتصاد الوضعي. وهذا برغم حقيقة أنّ منهجية قحف وأحمد تستعير أكثر من الاقتصاد الوضعي.

وبسبب رغبته في اكتشاف المبادئ العامّة لمذهب الاقتصاد الإسلامي، يحذّر الصدر من تقديم الأحكام بمعزل عن الأحكام الأخرى، باعتبار أنّه برغم كون العزلة مناسبة لاستنباط القانون المدني من الشريعة، فهي ليست مناسبة لاكتشاف المذهب الاقتصادي[٨٤]. وقد طرح أحمد ملاحظة تحذيرية مماثلة، كما أنّه انتقد من

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٨٢) إبراهيم وقحف، **الاقتصاد الإسلامي**، ص ١١٧.

(٨٣) الصدر، المصدر نفسه، ص ٣٥٨.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.

يكتبون عن الفقه معتقدين أنهم يكتبون عن الاقتصاد الإسلامي[٨٥]. وسواء كان الاقتصاديون الإسلاميون يهدفون إلى الوصول إلى علم الاقتصاد، مثل قحف وأحمد، أو إلى المذهب الاقتصادي، مثل الصدر، فما حدث هو أن الاقتصاد الإسلامي أصبح له مصدران: **الأوّل** قدسي، **والثاني** يمكن استنباطه من الملاحظة التاريخية. تناول الصدر المصدر الثاني بصفته منطقة من «الفراغ» أو «منطقة حرة»، وهي المنطقة التي يقوم فيها القائد المسلم أو رئيس الدولة والناس بممارسة الاجتهاد. وبالاعتقاد بأنّ الإسلام يسمح للقائد المسلم بالابتكار، استناداً إلى الملاحظة التاريخية ضمن هذه المنطقة الحرة، اتخذ الصدر خطوة جريئة للغاية، ليس فقط نحو اكتشاف أساسيات الاقتصاد الإسلامي، بل نحو الابتكار في حلّ المشاكل المعاصرة التي قد تصادف المسلمين.

إنّ السمة الفريدة لمنطقة الفراغ هذه، كما عرّفها الصدر، هي إمكانية مساهمة العقل الإنساني في تطوير الإطار القانوني المرن لتوضيح سبب المشاكل أو المسائل الجديدة الذي قد تظهر. ومن خلال هذا الإطار، يتم التعامل مع المسائل باعتبار أنّها قد تتطلّب أجوبة مختلفة في الأوقات المختلفة. وبهذه الطريقة، هناك أحكام متغيّرة تتباين باختلاف الوقت، بينما تظل الأحكام ذات المصدر القدسي ثابتة. فقد كان النبي محمّد (ﷺ) قادراً على ملء هذا الفراغ القانوني، ليس بصفته نبياً وحاملاً لرسالة سماوية، بل كحاكم تمّ تكليفه بموجب الشريعة، وفقاً للظروف السائدة، بملء هذا الفراغ أو المنطقة الحرة[٨٦]. لكن الوصول إلى الحكم الصحيح أثناء البحث في منطقة الفراغ يتطلّب شروطاً خاصة: «إن المذهب الاقتصادي في الإسلام يرتبط ارتباطاً كاملاً بنظام الحكم في مجال التطبيق، فما لم يوجد حاكم أو جهاز حكم يتمتع بما كان الرسول (ﷺ) يتمتع به نفسه من صلاحيات، بوصفه حاكماً، لا نبياً، لا يتاح ملء منطقة الفراغ في المذهب الاقتصادي، بما تفرضه الأهداف الإسلامية، وفقاً للظروف، وبالتالي يصبح من المتعذّر تطبيق المذهب الاقتصادي كاملاً»[٨٧].

وكما طرحه الصدر، وبعد ذلك جعفر، فموضوع المنطقة الحرة أو الفراغ هو مساحة حرة يمكن فيها للاجتهاد أن يجدّد الفكر الإسلامي بأكمله، بما فيه

(٨٥) أحمد، **دراسات في علم الاقتصاد الإسلامي**، ص ٤٣.

(٨٦) الصدر، المصدر نفسه، ص ٣٧٨.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٣٧٩.

الفكر الاقتصادي الإسلامي. لكن تطبيق الاجتهاد يستلزم تلبية شروط بعينها. ويستخدم الاجتهاد لوضع القواعد التي تستوعب تغيرات الفهم الناتجة من تغيرات الزمان والمكان. كما يجب أن يحدث الاجتهاد أو التفكّر الحر بقيادة شخصية تكون سلطتها مشابهة لتلك التي مارسها النبي (ﷺ). وبذلك المعنى، يشير الصدر وحاجي ضمنياً إلى الدور الذي يؤديه رجل الدين الشيعي، آية الله.

وعلى أية حال، ففي الإشارة إلى النصّ القدسي، كان حاجي أكثر وضوحاً عندما أشار إلى القلب كمصدر للمعرفة الاقتصادية: **﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ الله لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾**. لقد كان حاجي يقصد تأكيد دور الإلهام في الحصول على المعرفة المستقيمة[٨٨]، بالتلميح إلى المستويات العليا للتدرّج الديني التي يمكنها التوصل إلى معرفة من هذا النوع. وهناك إشارة أخرى إلى أنّ المفكّر الاقتصادي الإسلامي يجب أن يمتلك القدرة على تحقيق التسامي الروحي، عن طريق التدريب والتحكّم في النفس من خلال التمسّك بالإسلام الحقيقي وتطبيق مبادئ الإسلام في حياته الخاصّة والعامّة[٨٩]. وبرغم ذلك، لا يقدم الصدر النجاح كنتيجة حتمية، لأن الاجتهاد لم يكن أبداً طريقاً أكيداً إلى الحقيقة. ولهذا، فبوسعه طرح نسخ مختلفة من المذهب الاقتصادي الإسلامي. لكن هذا لا يعني أنّ هناك مذهبين إسلاميين، بل إن أحدهما كان خطأً لأن طريقاً خاطئاً من الاجتهاد تمّ اتخاذه للوصول إليه[٩٠].

خامساً: المقتضيات الأخلاقية في الاقتصاد الوضعي

يعلق الباحثون في مجال الاقتصاد الإسلامي أهمية كبرى على الطريقة التي يروّج بها للعدالة الاجتماعية، وفي العديد من الحالات يبيّنون علاقة الاقتصاد الإسلامي بالعدل الاجتماعي كعامل مميّز يفتقر إليه الاقتصاد الوضعي. وكما سنرى، فهذا ادّعاء نادراً ما يناقش بموضوعية، فيما يبذل من يدرسون الاقتصاد الإسلامي جهداً كبيراً لعرض علاقته بالعدل الاجتماعي.

اتخذ عبد الحميد براهيمي من **العدالة الاجتماعية والتنمية في الاقتصاد**

(٨٨) حاجي، **المذهب الاقتصادي في الإسلام: دراسة مذهبية فلسفية مقارنة للرأسمالية والاشتراكية والإسلام**، ص ١٩٦.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٩٠) الصدر، المصدر نفسه، ص ٣٨١.

الإسلامي كعنوان لكتابه حول الاقتصاد الإسلامي، برغم أنّه لا يقدّم أيّ جديد حول أي من هذين الموضوعين، كما تفتقر دراسته إلى نظرية اقتصادية أو إلى منهجية لتحقيق العدل الاجتماعي. وقد اعتمد على اقتباسات من القرآن لإثبات الأهمية الكبرى التي خلعها النصّ القدسي على العدل الاجتماعي: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾(٩١). ويشير إلى الآية: ﴿**وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ**﴾(٩٢). ويستشهد أيضاً بالآية الكريمة: ﴿**فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ الله وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ**﴾(٩٣). وقد فعل ذلك برغم حقيقة أنّ «العدل» المشار إليه في هذه الآيات القرآنية يشير إلى العدل في المحاكم، وليس العدالة في توزيع الثروات. ويشير الإبراهيمي أيضاً إلى الزكاة، والإحسان والميراث، كقنوات لتوزيع الثروات، ويقدم تحريم الربا كسبيل لمواجهة الظلم ولتحقيق العدالة(٩٤).

وفي كتابه الرائد **اقتصادنا**(٩٥)، فرّق الصدر ـ كما لاحظنا ـ بين الاقتصاد كمذهب وكعلم، معتقداً أنّ العدالة مسألة متعلّقة بالمذهب، وليس بالعلم، وصرّح بأنّ العدالة تمثل مرحلة انتقالية بين المذهب والعلم، بالإضافة إلى كونها الخاصية المميّزة التي تفرّق الأفكار المذهبية عن التفكير العلمي. ويرجع هذا إلى أن العدالة في حدّ ذاتها معيارية، وليست شيئاً علمياً أو حسياً يمكن أن يخضع للملاحظة أو القياس أو التجربة، وهي تقدير للمسعى الإنساني(٩٦). ولم يكن الصدر محقاً في هذا التصوير المفرط بالتجريد للعدالة، فتحقيق العدالة يمكن في الحقيقة أن يقاس بالعديد من الأدوات الإحصائية، مثل معدل دخل الفرد والانحراف المعياري للدخل المتوسط. وتفيد مثل هذه الأدوات كثيراً في قياس مدى تطبيق العدالة (ومن بين ملامحها توزيع الدخل)، ضمن مجتمع ما في وقت بعينه. وبصفة عامة، يكرّر كلّ من ساهموا في الاقتصاد الإسلامي موضوع فعالية الزكاة في إعادة توزيع الثروة بين الأغنياء والفقراء لتحقيق العدالة في المجتمع.

---

(٩١) **القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآية ٩٠.

(٩٢) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٢.

(٩٣) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٨.

(٩٤) عبد الحميد براهيمي، **العدالة الاجتماعية والتنمية في الاقتصاد الإسلامي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)، ص ٣٢.

(٩٥) الصدر، **اقتصادنا**.

(٩٦) براهيمي، المصدر نفسه، ص ٣٣-٣٩.

ويذهب أحمد إلى أبعد من ذلك في تعريفه للاقتصاد الإسلامي، ففي مثل هذا النظام، يتنامى الدخل الوطني ويوزّع طبقاً للشريعة الإسلامية التي تفترض العدالة في التوزيع[٩٧].

ويمكن ملاحظة أن أحداً من أولئك الذين ساهموا في كتابات حول الاقتصاد الإسلامي لم يقدّم مخططات إجرائية تحدد معالم الطريق الذي يمكن انتهاجه لتحقيق العدالة في المجتمع، فالغالبية الساحقة من «المخططات» التي يفترض أن تضمن توزيعاً أفضل للدخل تعتمد على التبرّعات الاختيارية من قبل المسلمين الأفراد. وبالإضافة إلى ذلك، تفشل مخططاتهم في الضغط من أجل مراجعة للاجتهاد، ولإعادة تقدير النسبة المئوية للزكاة وطريقة تحصيلها نسبة إلى ثروة الفرد، أو لتقييم حالة المجتمع الذي يعيشون فيه. إن الزكاة مفروضة بنسبة ٢,٥ بالمئة من الثروة غير العاملة للفرد، لكن هذا لا يكفي لتصحيح التباين المفرط في توزيع الدخل في معظم النظم الاجتماعية المعاصرة. وبالإضافة إلى ذلك، فالإسلام لا يفرض ضريبة على الدخل. وهذا يحرم الحكومات من دخل ثابت، وبذلك يسبّب انهيار الخدمات التي تقدّمها إلى شعوبها.

وفي الوقت نفسه، من المعروف أنّ الإسلام غير محايد عندما يتعلق الأمر بالمبادئ الأخلاقية، إذ إنّ القرآن والحديث مفعمان بالآيات التي تحثّ على الأمانة والإيثار والتضحية. لكن هذه الإشارات لا تكفي لتطوير مخطط إجرائي أو لتشكيل سياسة اقتصادية من شأنها أن تغيّر المجتمع نحو الأفضل. ومن المؤكّد أنّه إذا تمّ اختيار النمط الصحيح من الأفراد الذين يمتلكون الخصائص الأخلاقية للمؤمنين الصالحين، فمن الممكن توقّع أنهم سيطرحون سياسات اقتصادية لتحسين تعاسة الفقراء. ولذلك، فإن النظام الإسلامي الذي يعتمد على إيثار وأمانة الناس لا يمكن أن يكون أرفع من نظام تطبّق فيه ضريبة على الدخل يتم تعديلها بشكل دوري للسماح بضبطها وفقاً للمتغيرات الاقتصادية الأخرى.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن نظاماً مثل هذا الذي يعتمد على الضرائب التي تحدد نسبتها هيئة منتخبة من الممثلين، لا يكون محايداً أبداً في ما يتعلق بالمبادئ الأخلاقية، فنظامه القانوني ومخططه الضريبي يتأثّران بالقيم الأخلاقية التي تتداخل إلى حدّ كبير مع القيم الدينية. والاقتصاد الوضعي بنفسه ليس محايداً في ما يتعلق

(٩٧) أحمد، دراسات في علم الاقتصاد الإسلامي، ص ١٨.

بالمبادئ الأخلاقية. وكما ذكرنا سابقاً، فقد تمّ تدريسه أولياً كموضوع أكاديمي كجزء من الفلسفة الأخلاقية. ونشر آدم سميث كتابه المعنون **نظرية المشاعر الأخلاقية** قبل كتابه الأشهر **ثروة الأمم**، في حين أدى تأثير فيزياء نيوتن دوراً في تحوّل اقتصاد القرن الثامن عشر من معياري إلى إيجابي أو وضعي. وقد أظهرت التجارب الحديثة أنّ الاقتصاد المعياري الذي يتضمن أهدافاً أخلاقية قد استعاد تأثيره، وخصوصاً خلال العقود الأخيرة[٩٨]. ومن الجدير بالذكر أيضاً أن منطق الاقتصاد يستلزم التفكّر بشأن الظلم الاجتماعي ومعالجة التباينات الصارخة بين الطبقات، إذ إنّ النمو الاقتصادي يتطلّب استقراراً سياسياً لا يمكن تحقيقه في مجتمع يحتوي على تباينات كبيرة بين طبقاته. كما لا يمكن زيادة الطلب الكلي في اقتصاد تمتلك غالبية الأسر فيه قوة شرائية ضعيفة. ولذلك، فمن بين أهداف النظام الاقتصادي أن يحسّن دخول الناس من أجل تحقيق النمو والاستقرار.

ولذلك، ففي حين يوجد اتفاق حول الدور الذي تؤديه القيم الأخلاقية في دراسة الاقتصاد، يبقى الاختلاف حول كيفية دمج هذا الجانب الأخلاقي في الاقتصاد. لقد رأينا سابقاً كيف أضاف قحف بعداً ثالثاً إلى نموذجه لمنحنى التساوي، الذي أسماه «الإنفاق في سبيل الله». لكنّه ما زال يبدو مشكوكاً فيه أن نظاماً اقتصادياً حديثاً يمكن أن يعتمد على الإيثار من أجل أن يعمل لحلّ مشاكل الفقر فيه. وقد شهدت أوروبا بعض النداءات المتفرقة الشبيهة بتلك المعلنة من قبل قحف. وعلى سبيل المثال، ففي حين اعتقد أدولف فاغنر، وهو اقتصادي ألماني من القرن التاسع عشر، أن المشاكل الأخلاقية والاقتصادية يجب أن تعالج معاً، فمعظم الاقتصاديين، على أية حال، يختلفون مع هذا الاقتراح برغم إدراكهم لأهمية القيم الأخلاقية في تحديد السياسات الاقتصادية[٩٩]. أما رودني ويلسن، وهو عالم بالاقتصاد، فيعتقد أنّه مهما كانت درجة إيجابية النظرية الاقتصادية، فلا بُدّ من أن تتضمن هدفاً أخلاقياً. وبهذه الطريقة، وبرغم أنّ النموذج الاقتصادي النظري لم يتضمّن المبادئ الأخلاقية أو العدالة الاجتماعية كمتغيّر، فقد كان في أذهان من طوّروه أهداف أخلاقية. فألفريد مارشال الذي طرح النمذجة الرياضية للاقتصاد، قرّر دراسة الاقتصاد بعد أن زار الضواحي الفقيرة في إنكلترا. كما حثّ طلابه أيضاً على جعل تحسين المستويات الاقتصادية

---

(٩٨) Wilson, *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought*, p. 3.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٥.

للناس هدفاً رئيسياً لدراستهم للاقتصاد(١٠٠). ومن الجدير أيضاً ملاحظة أنّ هدف الأديان التوحيدية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام، لم يتمثل أبداً في جعل الناس متساوين. ولم يسبق أن تحققت العدالة بمساواة الناس من حيث الدخل أو الواجبات، لكن بتشجيع الأغنياء على إعطاء الفقراء لتمكينهم من الوصول على الأقل إلى الحدّ الأدنى اللازم للمعيشة. وتتوافق هذه المقاربة مع أهداف الاقتصاد الوضعي الذي اتخذ موقفاً أكثر إنسانية خلال العقود القليلة الماضية. إن فلسفة القرن التاسع عشر النفعية(١٠١)، التي دعت إلى تحقيق الحدّ الأقصى من السعادة أو الربح، وتقليل الألم إلى الحدّ الأدنى، هي التي أخرجت المبادئ الأخلاقية من الاقتصاد، وأثرت في الاقتصاد أيضاً، برغم أن ذلك لم يدم طويلاً(١٠٢).

كما أنَّ جميع النفعيين لم يسمحوا لأنفسهم باتّباع جيريمي بانتام حرفياً. فجون ستيوارت ميل الذي كان اقتصادياً نفعياً، لم يتخلّ مطلقاً عن المبادئ الأخلاقية في تحليله الاقتصادي، لكنه اعتبر دائماً أن الأمانة، والصدق، والعدالة الاجتماعية كحسنات، يجب السعي إليها باستمرار. كان موقفه الإنساني واضحاً في رفضه للرأسمالي العديم الحس: «لم يسبق أن راقتني فكرة أن الحياة الطبيعية هي تلك التي يحطّم فيها الإنسان إنساناً آخر»(١٠٣).

إن المخاوف الاقتصادية المتعلّقة بالاستهلاك، والطلب التراكمي، وقانون العرض والطلب، لا يمكن تجاوزها بالاهتمامات المتعلّقة بتحسين نوعية الحياة لكلّ إنسان، إذ إنّه ـ كما يؤكّد ويلسن ـ في حين لا يمكن كسب السعادة بالاستهلاك، فهناك سعادة أو منفعة يمكن جنيها من مساعدة الناس(١٠٤). وقد أدخل بعض علماء الاقتصاد طرقاً مختلفة، لمساعدة الناس، إلى نماذجهم الاقتصادية. ومن بين أشهر الاقتصاديين الذين فعلوا هذا، نجد جون ماينارد كينز الذي دمج مساعدة الفقراء والعاطلين عن العمل في نموذجه من أجل حلّ المشاكل الناتجة من الركود الاقتصادي، وقد لاحظ أيضاً أنّ من بين نقاط الضعف الرئيسيّة للنظام الاقتصادي

---

(١٠٠) Buchholz, *New Ideas from Dead Economists*, p. 172.

(١٠١) النفعية (Utilitarianism): هي فلسفة أخلاقية ظهرت على يدي الفيلسوف الأخلاقي الإنكليزي جيريمي بنتهام الذي عاش في القرن الثامن عشر. وتدّعي تلك الفلسفة بأن الإنسان يتخذ الخيارات الأخلاقية للحصول على أكبر قدر ممكن من السعادة وتقليل الألم.

(١٠٢) Wilson, Ibid., p. 9

(١٠٣) Buchholz, Ibid., p. 112.

(١٠٤) Wilson, Ibid., p. 10.

كانت عدم قدرته على توفير وظائف للجميع، بالإضافة إلى التوزيع غير العادل للدخل(١٠٥). لذا، مثّل نظام الضرائب المطبّق في المجتمعات الرأسمالية محاولة لتقليص التباين الحادّ في الدخل بين الأغنياء والفقراء. وهكذا، ووفقاً لفولر، كانت اقتصاديات الرفاه التي تطوّرت ضمن الاقتصاد الوضعي محاولة لتعديل النظرية النفعية التي كان لها تأثير كبير في الفكر الاقتصادي في القرن التاسع عشر.

كانت اقتصاديات الرفاه نفسها في معظمها محاولة لتحويل النفعية إلى مشروع أخلاقي ينطوي على مبادئ، وهو يعتمد مصادر مستقاة من تنويعة من الآليات، التي تتراوح بين فرض الضرائب الإجبارية إلى الحوافز الاستثمارية لضمان ألا تقوّض المنفعة الشخصية الآنية المصلحة العامة(١٠٦). كما أضاف فولر أن اقتصاديات الرفاه أعطت للحكومة دوراً يتوجب تنفيذه، في حين شرّع الاقتصاد الكينزي التدخّل الحكومي(١٠٧).

ويجب هنا ملاحظة أن الوعي الأخلاقي له نتيجة إيجابية تتمثل في أنّه يتجاوز الرضاء ذاته إلى تحسين الاقتصاد ذاته. وفي هذا المجال، يرى الاقتصادي الهندي أمارتيا سين أنّ التعاون، والثقة، والموقف الأخلاقي، تمثل ضرورة للرأسمالية بقدر المنافسة نفسها(١٠٨). وفي حين إن المخاوف الأخلاقية مغروسة ضمنياً وصراحة ضمن جميع النصوص الاقتصادية تقريباً، يركّز العديد من المنشورات بشكل كامل على أخلاقيات العمل والاقتصاد. في العام ١٩٩٣، استشهد عالما الأخلاقيات الاقتصادية: دانييل هاوسمان، ومايكل مكفيرسون، بثلاثمئة وخمسين كتاباً ومقالة تناقش الأخلاق والاقتصاد(١٠٩). كما أثّر الاقتصاد أيضاً في الفلسفة والفلاسفة. وقد أوضح ويلسن ذلك في فكرته القائلة «. . . قدّم علماء الاقتصاد النظريات التي ساعدت على شحذ تفكير الفلاسفة الأخلاقيين»(١١٠).

تلقت النظرية النفعية، التي تهتمّ بتحقيق الحدّ الأقصى من السعادة بدون

---

(١٠٥) Buchholz, Ibid., p. 112.

(١٠٦) Steve Fuller, «From Content to Context,» in: Alan Sica, ed., *What is Social Theory? The Philosophical Debates* (Oxford: Blackwell, 1998), p. 102.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(١٠٨) Wilson, *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought*, p. 20.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٧.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٧.

الاهتمام بتوزيعها، زخماً كبيراً من النقد. ففي نظريته للعدالة، كان جون رولز ناقداً للنظريات النفعية والغائية التي تعرّف الخير أو السعادة بصورة مستقلة عن الحقّ «. . . وبعد ذلك يعرّف الحقّ بأنه ما يزيد الخير»(١١١). كان اهتمام رولز الرئيسي في هذا الكتاب هو وضع الشروط التمهيدية لتحريك النظام الاجتماعي باتّجاه تحقيق مستوى أعلى من العدالة، إذ إنَّ العدالة كإنصاف تدفع النظام نحو المثالية حتّى وإن لم يحققها. كان رولز منتقداً للغاية لوجهة النظر النفعية للعدالة، ملاحظاً أن: «. . . الخاصية المميّزة لوجهة النظر النفعية للعدالة هي أنّها لا تهتمّ، إلا بشكل غير مباشر، بكيف يتم توزيع هذا القدر من الرضاء بين الأفراد، في حين يصبّ اهتمامها على كيف يوزّع رجل واحد رضاءه بمرور الوقت»(١١٢).

طبقاً لوجهة النظر النفعية (Utilitarianism)، يمكن للمجتمع أن يختار أيّ توزيع، طالما أنّه يحقق أقصى قدر من الرضاء. في مثل هذا المجتمع، يكون التوزيع المتساوي أفضل طالما أنّه لا يؤثّر في هذا «الحدّ الأقصى» أو يقلله. لذا اعترض رولز (John Rawls)، الذي كان إلى آخر حياته أستاذاً للفلسفة في جامعة هارفرد، على وجهة النظر النفعية التي اعتبرت أن المجتمع يكون «منظماً على نحو صحيح عندما تزيّد مؤسساته من المحصّلة الصافية للرضاء»(١١٣)، بدون أن يهتم بمدى عدالة هذا التوزيع، الذي كان منتقداً من جميع صنّاع السياسات الاجتماعية. فقد حثّ صنّاع السياسات الاجتماعية على العمل لإشباع السلع الاجتماعية الأساسية، مثل التعليم أو الدخل الكافي للمعيشة، بصرف النظر عن مؤثراتها في نتيجة الحدّ الأقصى للإرضاء أو السعاده(١١٤). فرولز يرفض تحقيق ناتج أعلى من السعادة في مجتمع معين بدون التمحيص في كيفية توزيع هذه السعادة. هذا، ويمثل دور الأخلاق في الاقتصاد اهتماماً رئيسياً للفلاسفة الأخلاقيين، بالإضافة إلى علماء الاقتصاد، وأصبح مهماً بالنسبة إلى هذا الحقل من الدراسة بقدر أهمية المنافسة نفسها. ففي حين إن العدالة تمثل اهتماماً رئيسياً للاقتصاد الإسلامي، فهي ليست بالتأكيد ميزة حصرية له.

لم يدّع الفكر اليهودي والمسيحي الحديث مطلقاً وجود علم اقتصادي

---

(١١١) John Rawls, *The Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 24.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١١٤) Wilson, *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought*, p. 9.

مسيحي أو يهودي مشابه. وإنما كانت هناك دعوات إلى غرس القيم الأخلاقية الدينية في عالم الاقتصاد الحديث، لكن ليس إلى حدّ إنشاء علم اقتصادي ينشأ عن العهد القديم (التوراة) أو العهد الجديد (الإنجيل). وكما هو الحال في الإسلام، تدعو اليهودية والمسيحية إلى تطبيق المبادئ الأخلاقية في ممارسات وسلوكيات الإنسان اليومية، لكن رجال الدين اليهود والمسيحيين المحدثين لم يدّعوا مطلقاً أنهم أسّسوا علماً للاقتصاد من أي من هاتين الديانتين. ويرجع ذلك إلى حقيقة أنّ الفكر اليهودي المسيحي الحديث أقل انعزالاً من الإسلام عن صميم الحضارة الحديثة، إذ إنَّ هذه الحضارة الحديثة ازدهرت ضمن عالم التقاليد اليهودية المسيحية. لقد جاء الروّاد في كلّ جوانب الفنّ والعلم من الخلفية الدينية نفسها، وحتّى بعد أن تخلى الدين عن دوره الأساسي في المجتمع بعد الموجات المستمرة من العلمنة، فقد استمر في دفع العديد من قيمه باتجاه القيم الرئيسيّة للمجتمع العلماني. ومن خلال أعمال الفلاسفة، والفنانين، وعلماء الاجتماع، كان هناك تسام، وليس اجتثاثاً للقيم المسيحية. فمن آدم سميث إلى الاقتصاديين المعاصرين، أصبح التراث المتراكم للاقتصاد جزءاً لا يتجزأ من التقدّم الكلي الذي شمل كافة حقول المعرفة. إن فهم الظروف التي أدت إلى هذا التقدّم ضروري لفهم تاريخ التقدّم الإنساني ككل.

ومن المؤكّد أن رجال الدين اليهود والمسيحيين لديهم إحباطاتهم في ما يتعلق بالتقدّم الذي شهدته أوروبا والولايات المتّحدة خلال القرون القليلة الماضية. ومن الممكن تخفيف حدة استيائهم أو إحباطاتهم بفهم تاريخ هذا التقدّم الذي غمر الحضارة الإنسانية، لكن مثل هذا الفهم غائب عن المسلمين عموماً، وعلماء الدين المسلمين بشكل خاص، حيث يُقرأ التاريخ بشكل نقدي في الغرب، بينما يعتبر بديهياً في العالم العربي والإسلامي. فغياب هذه القراءة النقدية للتاريخ هي سبب رئيسي للدعوة إلى إنشاء علم للاقتصاد الإسلامي، كما أنَّ القراءة النقدية للتاريخ هي سبب غياب مثل هذا المسعى بين علماء الدين المسيحيين. لقد قصر هؤلاء الأخيرون جهودهم في الدعوة إلى حقن القيم الأخلاقية المسيحية في الاقتصاد الحديث، من خلال اقتصاديين علمانيين في كثير من الأحيان. وكما أشار إليه ويلسن: «هناك العديد من الاقتصاديين البارزين الذين هم أيضاً مسيحيون ملتزمون، لكنّهم لا يختارون جعل معتقداتهم المسيحية واضحة في كتابتهم الاقتصادية، أو بالأحرى لا يقومون بالتشكيك في الفرضيات الوضعية التي يستند إليها معظم التحليل الاقتصادي الحديث. من

الممكن توضيح هذا بحقيقة أنّهم يدركون الحاجة إلى الإبقاء على علم الاقتصاد كما هو»[115].

يمثل الإبقاء على علم الاقتصاد كما هو التزاماً مشتركاً بين غالبية علماء الاقتصاد المسلمين الذين لا يؤمنون بوجود موضوع يسمّى «الاقتصاد الإسلامي». وبرغم المناقشة الواسعة الانتشار في أجهزة الإعلام حول الاقتصاد الإسلامي، فقليل جداً من الجامعات في الوطن العربي تقدّم مقررات دراسية في الاقتصاد الإسلامي. لكن النجاح الكبير للصناعة المصرفية الإسلامية أدى إلى أن يتم التعامل معه بجدية أكثر في العربية السعودية وبلدان الخليج.

إن هدف الاقتصاد الإسلامي المتمثل في تأسيس نظام يستند إلى إلغاء فوائد المصارف وتطبيق الزكاة، الذي سينجح في استئصال شأفة الفقر ونشر الازدهار، ما يزال أمراً بعيد الاحتمال. وبعض الاقتصاديين المسلمين أنفسهم متشكّكون في إمكانية تحقيق هذا الهدف. وعلى سبيل المثال، فقد أحس الاقتصادي المسلم صديقي بوجود انفصال بين النظام الاقتصادي الخالي من الفائدة وتوجّه مثل هذا النظام نحو تحقيق الأهداف الإسلامية المتمثلة في استئصال الفقر، وتحقيق العدالة، والاستقرار، والنمو[116]. إن وعد الاقتصاد الإسلامي، كحقل دراسي، وكحلّ للمشكلات الاقتصادية التي يعانيها العالم العربي والإسلامي، ما يزال غير منجز. ويجب ألّا يعتبر هذا كمسبب للصدمة أو الفزع، إذ إنَّ الاقتصاد الإسلامي نفسه تشكّل كرد فعل للظروف الاقتصادية والسياسية المتخلفة من خلال التركيب الانتقائي للآيات القرآنية والأحاديث النبوية على وسط اجتماعي اقتصادي مختلف كلياً. لقد بدأ الأمر كنوع من المعارضة للأيديولوجيات التي هدّدت المؤمنين من المسلمين، ومن ثمّ تطور إلى إطار نظري للصناعة المصرفية الإسلامية. بيد أنّه لم يتطور بفعل المد والجزر الخاص بكلية المعرفة الإنسانيّة، كما فعل الاقتصاد الوضعي، كما أن تأثيره في السياسات الاقتصادية والاجتماعية غير ملحوظ، حتّى في البلدان التي يتم فيها الاحتفاء به من حين إلى آخر كمنقذ.

---

(١١٥) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(١١٦) Philip, «The Idea of Islamic Economics,» p. 131.

الفصل الخامس

الصناعة المصرفية الإسلامية

أولاً: من الاقتصاد الإسلامي إلى الصناعة المصرفية الإسلامية

لقد تكوّن لدى البعض مفهوم خاطئ حول موضوع الصناعة المصرفية الإسلامية بمساواتها بالاقتصاد الإسلامي. وعلى أية حال، بات واضحاً في السنوات القليلة الماضية أن النجاحات التي تحققت في الأولى، كما انعكس في تأسيس المصارف الإسلامية الجديدة، أنتجت نجاحاً موازياً صغيراً في مجال النشر أو البحوث المتعلّقة بالاقتصاد الإسلامي. ولم ينتج هذا بالتأكيد من تحوّل في الجهود البحثية من الاقتصاد الإسلامي إلى الصناعة المصرفية الإسلامية، بل عن حقيقة أنّه منذ البداية، كان طرح الاقتصاد الإسلامي كموضوع، مع قليل من الاستثناءات، يمثل مسعى مستنداً إلى العواطف بدلاً من الجوهر، يروّج له أناس لم يسبق لهم أن كانوا طلاباً جادين لأي من الاقتصاد أو الشريعة.

يتجاهل الاقتصاد الإسلامي أهمية تطبيق السياسات النقدية من قبل المصارف المركزية، أي تقليل المعروض النقدي برفع أسعار الفائدة عندما يكون هناك اتجاه تضخّمي، وزيادة المعروض النقدي بخفض أسعار الفائدة خلال فترات الركود. ولذلك، يمثل رفع سعر الفائدة مقاربة تستهدف المحافظة على القيمة الحقيقية للنقود، حيث يتم اقتراض المال بتكلفة أقل عندما تكون قيمته مستقرّة بمرور الوقت، في حين يصبح اقتراضاً أكثر تكلفة خلال فترات التضخم.

منذ نشر كتاب محمّد باقر الصدر حول الاقتصاد الإسلامي، لم يُضف ثمة شيء كبير أو جديد إلى الحقل المعروف بالاقتصاد الإسلامي، وعلى حدّ تعبير شبلي الملاط: «تميل كثير من الأبحاث [في مجال الاقتصاد الإسلامي] إلى الانشغال بالعموميات وتخطئ لتواضع الجهود المبذولة في تكوينها. كما أنّ افتقارها إلى الجدية، يمنع ظهور أدبيات جادة ومنظّمة. فقد أدت «الموضة» الأخيرة للكتابة حول الاقتصاد الإسلامي إلى تحفيز الإنتاج بصورة مستعجلة، مما أدى إلى إنتاج أدبيات ضحلة ومكررة»[١].

(١) Ibrahim Warde, *Islamic Finance in the Global Economy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), p. 40.

وبرغم أن بحث الصدر حول الموضوع كان واحداً من الأعمال القليلة التي استحوذت على الاحترام، إلا أنه طرح الاقتصاد الإسلامي كأيديولوجيا أكثر منه كعلم[٢]. إن كثيراً من الكتب التي نشرت باللغة العربية حول إمّا الصناعة المصرفية الإسلامية أو الاقتصاد الإسلامي هي ببساطة أمثلة على هذه «الموضة» أو الاندفاع، كما وصفها الملاط. وفي كتابه عن المصارف الإسلامية، ركّز الخضيري على إنتاج وصف متقن للهيكل التنظيمي للمصرف الإسلامي والإجراءات المطبّقة في إنجاز التعاملات المصرفية، مع وضع فصل ختامي حول أهداف هذا المصرف. وتمثل هذه أهدافاً معيارية يمكن استخدامها من قبل أيّة مؤسسة بإجراء القليل جداً من التعديلات، لكن مقدمة كتابه، تضمّنت هدفاً كبيراً للأعمال المصرفية الإسلامية، وهو، على أية حال، لم يلق كثيراً من الاهتمام من قبل المصرفيين الإسلاميين: «إن الرسالة الحقيقية والهدف الاستراتيجي الطويل الأمد للمصارف الإسلامية يتعدّى تجميع المدّخرات إلى تحقيق وحدة الشعوب الإسلامية واستعادة قوتها وفاعليتها ومكانها الذي تستحقه في العالم كلّه»[٣].

وفي كتابه المعنون: **العدالة والتنمية في الاقتصاد الإسلامي** أشار د. براهيمي إلى الصناعة المصرفية الإسلامية على نحو عابر، لكنه فشل في عنونة موضوعه الرئيسي، أي الاقتصاد الإسلامي. فقد أسهب في شرح قواعد الزكاة التي يتوجب على المسلم منحها إلى الفقراء، والمحددة بنسبة ٢,٥ بالمئة سنوياً من الأصول السائلة المدّخرة. كما دعا أيضاً إلى محاكاة المجتمع الإسلامي، كما كان خلال عصر النبي (ﷺ) وحتّى القرن الحادي عشر، لكنه لم يزوّدنا بأية تعليمات أو إرشادات حول كيفية تحقيق مثل هذه الهدف، أو كيفية خلق اقتصاد إسلامي حديث. كما ذكر دون داع حقيقة مقبولة لدى جميع الاقتصاديين وعلماء الاجتماع ورجال الدين، بغضّ النظر عن توجهاتهم أو دينهم، وهو كيف يمكن أن يؤدي تجميد رأس المال وتجميع الثروة إلى الإضرار بالاقتصاد، وكيف أن الإسلام يعارض مثل هذا السلوك الاقتصادي[٤]. والحقيقة هي أن الإسلام، بالإضافة إلى قرون من التفكير الاقتصادي، يحثّ أصحاب رؤوس الأموال على الاستثمار، كما

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٣) محسن الخضيري، **البنوك الإسلامية** (القاهرة: دار إيتراك للنشر والتوزيع، ١٩٩٠)، ص ١٥.

(٤) عبد الحميد براهيمي، **العدالة الاجتماعية والتنمية في الاقتصاد الإسلامي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)، ص ٢٩.

أنّ جميع النظريات الاقتصادية الحديثة تستند إلى دراسة طرق وسبل تحفيز الاقتصاد عن طريق تشجيع الاستثمارات.

لم يعرض الإسلام نفسه بصورة أفضل من خلال الادّعاء الخاطئ بالتفرّد في دعوته إلى فكرة اقتصادية مقبولة عموماً، فمثل هذه الادّعاءات لن تفيد سوى في إعاقة المسلمين عن صياغة الجهود المتسقة والثابتة للمساهمة في النظرية الاقتصادية، وهو موضوع لم يقدموا فيه سوى القليل. وقد لاحظ رودني ويلسن أنّه برغم أنّ القرآن يخصص أكثر من ١٤٠٠ من آياته البالغ عددها ٦٢٢٦ إلى الأمور الاقتصادية، لم يساهم المسلمون حتى الآن في أي بحث اقتصادي أساسي[(٥)]. ولم يتقدّم الغرب بالتأكيد في حقل الاقتصاد بسبب وجود إشارات أكثر إلى الأمور الاقتصادية في التوراة أو الإنجيل. وعلى أية حال، فبرغم أنّ التوراة تتضمّن ٢٠٠٠ إشارة حول الأمور الاقتصادية[(٦)]، ليست هناك ادّعاءات قوية بأنّ هذه الإشارات كانت مصدراً لإلهام مشاهير الاقتصاديين. ولذلك، فمن أجل تطوير القضايا أو النظريات الاقتصادية، هناك حاجة إلى أكثر من الاعتماد على الإشارات إلى القضايا الاقتصادية أو التجارية في النصوص القدسية، التي لم يؤد اهتمامها بمساعدة الفقراء والمحرومين إلى إنتاج إبداعي في النظرية الاقتصادية.

يمتلك الإسلام موقفاً ثابتاً ومستديماً يتمثل في حثّ المؤمنين على الإنفاق والإعطاء إلى الفقراء: **﴿وَمَا أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ اللّهَ يَعْلَمُهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾**[(٧)]. ويتوعد الله أيضاً أولئك الذين يجمعون الثروة بدون أن ينفقوها في سبيله: **﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾**[(٨)]. لكن هذا ليس مقتصراً على الإسلام، ففي جميع الأديان، تقريباً، هناك أوامر قدسية إلى المؤمنين بالإعطاء إلى الفقراء، كما أنّ هذا لا يشكّل ادّعاء بالارتباط بثمة علم اقتصادي.

وقد حاول كثيرون إيجاد أوجه للتشابه بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الكينزي، من حيث إنّ كليهما يشتركان في الهمّ الاجتماعي نفسه، لكن الاشتراك

(٥) Rodney J. Wilson, *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought* (Durham, UK: Durham University Press, 1997), p. 11.

(٦) Warde, *Islamic Finance in the Global Economy*, p. 27.

(٧) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٧٠.

(٨) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٣٤.

في الأهداف بين اثنتين من المدارس الفكرية لا يفترض امتلاكهما للخلفية النظرية نفسها. فقد تؤدي القيم الإسلامية دوراً في تشكيل السياسة الاقتصادية، لكن الترويج لادّعاء بوجود اقتصاد إسلامي يمكنه أن يطوّر نظريته الاقتصادية التنافسية ليس أكثر من مسعى خادع، وهو الأمر الذي لا تسعى إليه الغالبية العظمى من علماء الاقتصاد المسلمين. ومن جانبهم، كان بعض المسلمين الفطنين ذوي الروح التجارية السليمة أكثر فطنة بكثير من أن يركّزوا على مثل هذا المسعى. وقد سارعوا إلى جني ثمار التغيّرات الاقتصادية التي بدأت في منطقة الخليج في أوائل السبعينيات، وأظهروا رؤية ثاقبة في استشعار التغيّرات الاجتماعية السياسية التي كانت تؤثّر في قلوب وعقول الناس، وتحوّل هذه التغييرات إلى فرص للعمل. هكذا بدأ التفكير بوضع البذور الأولى للصناعة المصرفية الإسلامية.

ثانياً: الصناعة المصرفية الإسلامية: خلفية تاريخية

منذ كارثة الخامس من حزيران/ يونيو ١٩٦٧ والهزيمة المؤلمة للجيوش العربية على يد إسرائيل، تأثرت الشخصية الإسلامية العربية، على وجه الخصوص، بموجة للإحياء الإسلامي تعزّزت باندلاع الثورة الإسلامية في إيران. فقد أدت تأثيراتها المتتابعة، بصورة مباشرة وغير مباشرة، إلى اندلاع ثلاث حروب أدت إلى موت الآلاف، وتضرّر ملايين الناس وخسارة مليارات الدولارات. أما التأثير الأكثر ديمومة، فكان تشكيل حركات سياسية إسلامية جديدة، وازدياد قوة تلك الأقدم منها. وعلى الساحة الاجتماعية، فإن مظهراً لم يسبق له مثيل للقيم والهوية الإسلامية أعلن عن نفسه، واتخذ شكل اللحى الطويلة بين الرجال استجابة لسنّة النبي (ﷺ) (الحديث)، وتغطية الشعر من قبل النساء، كما هو منصوص عليه في القرآن. وعلى الصعيد الاجتماعي الاقتصادي، فقد أدى هذا الإحياء الإسلامي، مقترناً بفائض في الحسابات الجارية لدول الخليج، إلى إنشاء المؤسسات المصرفية الإسلامية، كاستجابة طبيعية للزيادة في الإيرادات الفائضة التي تزامنت مع تصاعد المشاعر الدينية، والدعوة إلى العودة إلى المبادئ الإسلامية الأساسية. فكان إنشاء تلك المؤسسات المالية إظهاراً للهوية الإسلامية بوسائل مالية.

تأسّس البنك الإسلامي للتنمية في عام ١٩٧٤ من قبل منظمة المؤتمر الإسلامي، وتأسّس أول مصرف تجاري إسلامي في دبي في عام ١٩٧٥، في حين تأسّس أول مصرف إسلامي في أوروبا في عام ١٩٧٨. وقدّر أنّه في عام ٢٠٠٥ كان هناك أكثر من ١٠٠ مصرف ومؤسسة مالية إسلامية تمتلك أصولاً تتراوح قيمتها

بين ٢٤٠ و٤٠٠ مليار دولار أمريكي[٩]. لكن يجب أيضاً توضيح أنّه في عام ١٩٩٥، لم يكن مجموع أصول المصارف الإسلامية يزيد على نحو ١٥٠ مليار دولار أمريكي، وهي قيمة لم تكن تمثل أكثر من بضعة أعشار من الواحد بالمئة من الأصول المتراكمة للمصارف العالمية[١٠]. وفي العام ٢٠٠٦، تمّ تقدير مجموع أصول المصارف الإسلامية، بما يساوي حوالى ٥٠ بالمئة من أصول بنك سيتي غروب[١١]. وتم تأسيس هذه المصارف لتتوافق مع وجهات نظر أغلبية علماء المسلمين الذين يعيشون في منطقة الخليج، في ما يتعلق بمساواة فوائد المصارف بالربا. والربا محرّم في العديد من الآيات القرآنية: **﴿وَأَحَلَّ الله الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾**[١٢]؛ **﴿يَمْحَقُ الله الْرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾**[١٣]و**﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾**[١٤].

وفي الوقت الذي يستمرّ النقاش بين المسلمين حول تفسير النصّ القرآني **﴿وَأَحَلَّ الله الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾**، يعتبر مؤيدو الصناعة المصرفية الإسلامية أن أيّة مكافأة يحصل عليها الدائن أو صاحب الوديعة خلال انتظاره لاسترداد ماله أنّها ربا، وبالتالي فإن أيّ فائدة مصرفية، بغضّ النظر عن مدى انخفاضها، وعن الظروف الاقتصادية التي تراكمت فيها، تعدّ من قبيل الربا. وتسمّى المكافأة على الانتظار من أجل استرداد المال بـ «ربا النسيء» (ربا التأجيل)، وهو الأسوأ من بينها. وهناك نوع آخر من الربا، يسمّى «ربا الفضل» (ربا التفضيل) الذي يحدث عندما قد يؤدّي تبادل السلع إلى معاملة غير عادلة، ومثال على ذلك، عندما يتم تبادل بوشلين [البوشل هو مكيال للبيع وشراء الحبوب] من القمح الرديء الجودة مقابل بوشل واحد من القمح العالي الجودة. ولذلك، يمتدّ الربا إلى ما بعد الهامش المدفوع من أجل التخلّي عن الاستهلاك، بحيث ينطبق على أيّة صفقات غير عادلة. ولهذا السبب، ترتّب المصارف الإسلامية في تعاملاتها إلى أن تتم مراجعة جميع عقودها من قبل اللجنة الاستشارية الشرعية لضمان تطهيرها من أيّ نوع من الربا.

---

(٩) *Financial Times*, 20/11/2006, p. 15.

(١٠) Duncan Smith, «Development in Islamic Banking,» *Capital Market Strategies* (April 1995), p. 33.

(١١) **القبس**، ١٥/١١/٢٠٠٦، ص ٤٠.

(١٢) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٧٥.

(١٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٧٦.

(١٤) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآيتان ١٣٠ ـ ١٣١.

يحاول العديد من المسلمين إيجاد أسباب اقتصادية واجتماعية لتحريم الربا. فهم يدّعون بأنّ الفوائد أو الربا مدمرة للاقتصاد، لأنها تسبّب اتجاهات تضخّمية تؤدّي إلى دورات اقتصادية حادّة، وإلى البطالة. وبالإضافة إلى ذلك، وعلى المستوى الاجتماعي، فهي تجعل الغني أغنى، والفقير أفقر. وبالتالي، فإن تحريم الربا سيضمن اقتصاداً صحّياً وتوزيعاً متساوياً للثروات أو أكثر نزاهة. ولذلك، تمتلك المصارف الإسلامية بطبيعتها أهدافاً تتجاوز تحقيق الربح لمساهميها ومستثمريها، فقد تأسّست لإصلاح الاقتصاد وحمايته من التقلّبات الحادّة، ولتزويد الناس الأقل ثراء بالائتمان الذي كانوا محرومين منه في البيئة الاقتصادية التي تسيطر عليها المصارف الربوية أو التقليدية. ووفقاً للجمعية الدولية للمصرفيين الإسلاميين، هناك عيوب متأصّلة في الاقتصاد الذي يسمح بتحصيل الفوائد. وهذا يمكن أن يعالج: «[عندما] تُستبدل الفائدة بالمشاركة في الربح، التي يتوقع أن تقلل بعض أنواع الخلل: **أولاً**، سيعتمد العائد على رأس المال على الإنتاجية. أما تخصيص الأموال القابلة للاستثمار، فسيكون موجّهاً بمتانة المشروع، مما سيؤدي إلى تحسين كفاءة تخصيص رأس المال. **ثانياً**، إن خلق النقود بتوسيع الائتمان سيحدث فقط عندما يكون هناك احتمال قوي لزيادة مقابلة في تزويد السلع والخدمات. وفي حالة خسارة المشروع، فإن سداد رأس المال إلى المصرف يقل بحسب مقدار الخسارة. وبالتالي في نظام المشاركة في الربح، لا يسمح للمعروض من النقود بأن يتجاوز المعروض من السلع والخدمات. وسيؤدي هذا في النهاية إلى كبح الضغوط التضخّمية في الاقتصاد. **ثالثاً**، قد يؤدي التحول إلى المشاركة في الربح إلى زيادة حجم الاستثمار الذي يترجم إلى إيجاد الوظائف. **رابعاً**، سيضمن النظام الجديد أيضاً توزيعاً أكثر عدلاً للثروة. **خامساً**، إن إلغاء الفائدة، بالتزامن مع تقييد التعاملات الآجلة، كما هو موصوف من قبل الشريعة، سيقلّل من المضاربة بشكل ملموس. لكن، برغم ذلك، ستكون هناك سوق ثانوية تتم فيها المتاجرة بالأسهم العادية وشهادات الاستثمارات استناداً إلى مبادئ المشاركة في الربح»[١٥].

إن المصارف الإسلامية التي تشتغل في الغالب في بيئة اقتصادية مختلطة، وتتنافس مع المصارف التقليدية، وفي كثير من الأحيان مع المصارف الإسلامية

---

(١٥) Rajesh Aggarwal and Tarik Yousef, «Islamic Banks and Investment Financing,» *Journal of Money, Credit and Banking* (Ohio University State), vol. 32, no. 1 (February 2000), p. 97.

الأخرى، يجب أن تلجأ إلى تدبير مواردها المالية بنظام المشاركة في الربح والخسارة لتفادي الربا. إنّ الآليتين الرئيسيتين للتمويل باستخدام مخطّطات المشاركة في الربح والخسارة، هما المضاربة والمشاركة اللتان يمكن تعريفهما كالتالي:

١ ـ المضاربة

هي شراكة في الربح بين رأس المال والعمل. تنجز المضاربة نموذجياً بين أصحاب حسابات الاستثمار، باعتبارهم مزوّدين للمال، والمصرف الإسلامي كمضارب (الشريك العامل). يعلن المصرف الإسلامي رغبته في قبول أموال أصحاب حساب الاستثمار، وتكون مشاركة الأرباح كما هو متفّق عليه بين الطرفين، فيما يتحمل الخسائر مزوّد الأموال، باستثناء حالات سوء التصرف الإداري أو الإهمال أو انتهاك الشروط المتفق عليها من قبل المصرف الإسلامي.

٢ ـ المشاركة

ضرب من الشراكة بين المصرف الإسلامي وعميله، حيث يساهم كلّ من الطرفين برأسمال الشراكة بدرجات متساوية أو مختلفة لتأسيس مشروع جديد أو المشاركة في مشروع حالي. ويكون كلّ من الطرفين مالكاً لرأس المال على أساس دائم أو متناقص، وسيحصل على الربح أو يتحمّل الخسارة، بصورة متناسبة مع رأسماله.

وعلى أية حال، فبرغم أنّ هناك تشديداً على التمويل بنظام المشاركة في الربح والخسارة، باعتباره الهدف وراء تأسيس المصارف الإسلامية، إلا أن استعماله يبقى حالة مثالية. وتظهر الإحصائيات أنّ أغلب المصارف الإسلامية تستخدم أدوات شبيهة بالديْن، باعتبارها الوسائل الرئيسيّة لتمويل عملائها. ومن خلال تحليله للبيانات المالية لبيت التمويل الكويتي خلال الفترة ما بين عامي ٢٠٠٠ و٢٠٠٥ (الجدولان الرقمان (٥ ـ ١) و(٥ ـ ٢))، وجد المؤلّف أن أكثر من ٨٥ بالمئة من التمويل المزوّد تمّ من خلال عمليات المرابحة والإجارة، وهي أدوات شبيهة بالدين النقدي مقابل الفائدة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الإحصائيات الواردة من الجمعية الدولية للمصرفيين الإسلاميين في التسعينيات تظهر أيضاً أنّ الأدوات الشبيهة بالديْن بلغت أكثر من ٥٠ بالمئة من إجمالي التمويل المزوّد من قبل المصارف الإسلامية[١٦].

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

إن الأداتين الرئيسيتين الشبيهتين بالديْن المستخدمتين من قبل المصارف الإسلامية هما المرابحة والإجارة. وتعرّفان على أنهما:

١ ـ المرابحة

بيع السلع بهامش ربح متّفق عليه فوق سعر التكلفة. وهناك نوعان من بيع المرابحة: في **الأوّل**، يشتري المصرف الإسلامي السلع ويطرحها للبيع دون أيّ وعد مسبّق من العميل لشرائها، ويطلق على هذا البيع اسم «المرابحة الطبيعية» أو «المرابحة الفورية». ويتضمّن **الثاني** نموذجياً وعد العميل بشراء المادة (المواد) من المصرف الإسلامي.

٢ ـ الإجارة

نقل ملكية الخدمة لفترة محدّدة أو لاعتبار قانوني متّفق عليه.

منذ استهلالها في السبعينيات، حملت المصارف الإسلامية هدفاً اجتماعياً واقتصادياً إضافياً متلازماً مع هدفها التجاري المتمثل في تحقيق الربح. وقد ميّزت نفسها من المصارف التقليدية باعتبارها متقبلة للمخاطر، إذ تتشارك الخسائر بالإضافة إلى الأرباح مع مدينيها/ شركائها، وتحدث تغيّرات هيكلية ضمن عالم المالية ينتج منها نمو اقتصادي ثابت. ويفترض أن عملها وفقاً لمخطط المشاركة في الربح والخسارة يجعلها في وضع أفضل من المصارف التقليدية لامتصاص الصدمات الخارجية، وهذه خاصية رئيسيّة. وكما هو محدّد من قبل[١٧] في ظلّ مخطط المشاركة في الربح والخسارة، لا تضمن المصارف الإسلامية رأس المال أو العائد على الاستثمارات، ولأنها لا تتهرب من المخاطر، لا يتوقّع منها إلزام عملائها بتقديم ضمانات عندما تمنحهم قرضاً.

وعلى أية حال، هذه هي الخصائص المثالية للمصرف الإسلامي. أما في الممارسة العملية، فإن التمويل بنظام المشاركة في الربح والخسارة يشكّل نسبة ضئيلة نسبياً من التمويل المزوّد، كما يتضح من تحليل البيانات المالية لبيت التمويل الكويتي من عام ٢٠٠٠ إلى عام ٢٠٠٥، كما هي موضحة في الجدولين الرقمين (٥ ـ ١) و(٥ ـ ٢)، والشكلين الرقمين (٥ ـ ١) و(٥ ـ ٢). تتسم

(١٧) Tarek Zaher and Kabir Hassan, «A Comparative Literature Survey of Islamic Finance and Banking,» *Financial Markets, Institutions and Instruments*, vol. 10, no. 4 (November 2001), p. 176.

المصارف الإسلامية بالصرامة ذاتها، في ما يتعلق بمتطلبات الضمانات، التي تتسم بها المصارف التقليدية، إذ تُطلب الشيكات المؤجلة الدفع كضمانة من قبل بيت التمويل الكويتي مقابل جميع تمويلات المرابحة التي يجريها. وقد لاحظ ظاهر وحسن أيضاً وجود أوجه للتشابه بين عمل المصارف الإسلامية وشركات الاستثمار في الغرب، التي تتمثل في الطريقة التي تلجأ بها إلى ذلك النوع من التمويل المتعلق بالمشاركة في الربح والخسارة[١٨]. وتقوم شركات الاستثمار بتجميع الأموال، وتوفر العديد من الاستثمارات المباشرة لعملائها. وبهذه الطريقة، ليست المصارف الإسلامية فريدة في استعمالها لمخططات التمويل عن طريق المشاركة في الربح والخسارة. وفي الحقيقة، كما سنناقش في جزء لاحق من هذا الفصل، كان الغرب مستعداً تماماً للتعامل مع المصارف الإسلامية، ولتزويدها بالمنتجات الاستثمارية الجاهزة. لأن مؤسسات مالية غربية كثيرة تتعامل بأدوات استثمارية شبيهة بأدوات الاستثمار المقبولة إسلامياً.

إن العديد من المشاكل التي تواجهها المصارف الإسلامية ناتجة من البيئة التي تعمل فيها، فهي تمارس نشاطها في الغالب في البلدان العربية والإسلامية، حيث تتسم عملية نشر المعلومات المالية بعدم الفعالية، إضافة إلى ارتفاع معدلات الفساد. تمثل هذه بيئة اقتصادية مثبّطة لعزيمة لأيّ نوع من التمويل المعتمد على الربح والخسارة، لذلك يتوجب على المصارف الإسلامية أن تتميز بالابتكار للبقاء والنمو في ظلّ مثل هذه الظروف. وبهذه الطريقة، تخلت الصناعة المصرفية الإسلامية عن أهدافها المثالية المتمثلة في التمويل من خلال المضاربة والمشاركة إلى استخدام نمط أكثر واقعية من التمويل باستخدام الأدوات الشبيهة بالديْن، أو بعبارة أخرى، فقد سقطت من المثالية إلى الواقعية التي تضمن البقاء وتحقيق الأرباح.

إن انتقادات المصارف الإسلامية من قبل العديد من رجال الدين المثاليين لتخليها عن هدفها المثالي ذهبت أدراج الرياح، نظراً إلى وجود عدد أكبر من رجال الدين الذين يبرّرون ولا يجدون أي «شوائب» في الائتمان المزوّد من عمليات مثل المرابحة والإجارة. وتوافق أغلبية رجال الدين المسلمين على الأدوات المالية الشبيهة بالديْن مثل المرابحة. وهم يعتقدون أنّ المرابحة صفقة مطهرة من الربا، بل إنّهم يدّعون بأنّ نشاط الصناعة المصرفية الإسلامية، بغضّ النظر عن نمط التمويل المستخدم من قبل المصارف الإسلامية، يمكن أن يحسّن الرفاهية الاجتماعية، سواء

(١٨) المصدر نفسه.

عن طريق المرابحة أو المشاركة. وهذا ادّعاء مثير للجدل تماماً سنذكره لاحقاً، وقد عارضه كثيرون، حتّى رجال الأعمال العاملون في قطاع التمويل الإسلامي.

لكن بعض الدراسات والتحليلات المالية الجادة وجدت بعض الحقيقة في الادّعاء بأن تحريم الفائدة يمكنه أن يحسّن الرفاهية الاجتماعية. فوجد أغاروال ويوسف أنّه في بعض الظروف يمكن أن يؤدي حظر الاستدانة إلى تحسين الرفاهية الاجتماعية[١٩]. ويرجع هذا إلى أن المخططات المالية من نمط المشاركة في الربح والخسارة أكثر فعالية في جذب القطاع المحروم من الائتمان من السكان إلى الدائرة الاقتصادية. وعلى أية حال، يشكّل هذا النوع من التمويل نسبة بسيطة من التمويل الإجمالي المزوّد من قبل المصارف الإسلامية. إن الطريقة التي تلجأ إليها المصارف الإسلامية في استخدام الأدوات الشبيهة بالدين مبرّرة في العديد من الأشكال، كما هو موضّح من قبل أغاروال ويوسف اللذين يجادلان بأنّ البنية الرأسمالية الاختيارية تتطلّب ظروفاً قانونية وسياسية تتطلب الشفافية وتتسم بالصرامة في ما يتعلق بالفساد، في حين إن استخدام الأدوات الشبيهة بالديْن، مثل المرابحة، يمثل استجابة عقلانية داخلية من جانب المصارف الإسلامية للبيئة التي تعمل فيها[٢٠]، وخاصة أن بعض المصارف الإسلامية قد خسرت ملايين الدولارات بسبب سوء الإدارة والفساد.

ويُنظر إلى منطقة الخليج باعتبارها مركز الصناعة المصرفية الإسلامية، وموطن أكبر خمسة مصارف إسلامية من حيث الأسهم العادية للملاك (التي بلغت ثمانية مليارات دولار أمريكي في عام ٢٠٠٥)، ومجموع الأصول (التي بلغت ٦٥ مليار دولار أمريكي في عام ٢٠٠٥)[٢١]. وباستثناء بنك دبي الإسلامي، حققت جميع هذه المصارف على الدوام كلاً من النمو والربح.

لكن تجربة المسلمين مع عمليات التمويل الإسلامية لم تكن مجزية دائماً، فالصناعة المصرفية الإسلامية في مصر، التي طغت عليها بداية شركات توظيف الأموال الإسلامية، تلقت ضربة موجعة، ليس فقط للصناعة المصرفية الإسلامية، ولكن للاقتصاد المصري ككل. فبحلول عام ١٩٨٨، تحمّلت شركات توظيف الأموال الإسلامية خسائر قدّرت بثلاثة مليارات دولار أمريكي، وهي

---

(١٩) Aggarwal and Yousef, Ibid., p. 94.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٢١) **الاقتصاد والأعمال** (أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦)، ص ٦٠.

تساوي ١٥ بالمئة من الناتج المحلي الإجمالي المصري[٢٢]. وبعد ذلك بعام، أتى الشيخ محمّد الطنطاوي، وهو السلطة الدينية الرئيسيّة في الأزهر، بفتوى جديدة تبيح الفوائد المصرفية[٢٣].

أما ثاني أكبر عملية إفلاس متعلّقة بالتمويل الإسلامي، وقد تلقت قدراً هائلاً من الدعاية، فهي التي عصفت ببنك الاعتماد والتجارة الدولي. فقد كانت لدى بنك الاعتماد والتجارة الدولي وحدة مصرفية إسلامية تدير نحو ١,٤ مليار دولار أمريكي، وكان بنك فيصل الإسلامي وبنك دبي الإسلامي هما العميلان الرئيسيان لهذه الوحدة. وفي النهاية، خسر هذان المصرفان ٢٤٥ مليون دولار أمريكي و٨٦ مليون دولار أمريكي على التوالي[٢٤]. وعانى بنك دبي الإسلامي خسائر أخرى لاحقاً، بلغت ٢٤٢ مليون دولار أمريكي، عندما ادّعى مدير كبير في المصرف أنّه حوّل هذا المبلغ إلى المليونير الأفريقي، سيسكو، تحت تأثير السحر الأسود.

وبصفة عامة، فعند دراسة مثل هذه الحالات، تتمثل الأسباب الكامنة وراء هذه الفضائح في واحد أو أكثر مما يلي:

١ ـ افتراض انتهاج سلوك مثالي من قبل كلّ من الموظفين والعملاء، وإساءة استخدام الدين للمحافظة على مثل هذه الصورة.

٢ ـ مراوغة العملاء للمصارف بتأخير السداد، لمعرفتهم بأن المصرف لا يستطيع فرض فوائد على تأخير الدفع.

٣ ـ انعدام السيطرة والتناقض الواضح بين العملاء والمصرف.

٤ ـ السذاجة حول مفهوم الصناعة المصرفية، وقلة الخبرة المالية لدى كثير من العملاء. وقد لوحظ أن الطبيعة البسيطة لكثير من عملاء المصارف الإسلامية كانت سائدة بين العملاء الذين عانوا الخسائر من شركات الاستثمار الإسلامية في مصر وسورية.

يأتي استخدام الدين كعباءة لتغطية أغراض مخادعة كتحدٍ يجب أن يتعامل معه كامل المجتمع الإسلامي. ولكن برغم هذه الفضائح التي تعرّضت لها

---

(٢٢) Warde, *Islamic Finance in the Global Economy*, p. 83.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٨٤.

الصناعة المصرفية الإسلامية والخسائر الناتجة منها، تبقى هذه الاستثناء وليس القاعدة، إذ إنَّ كلّ حالة للفشل تقابلها العشرات من النجاحات. ويعتقد المراقبون المطلعون أنّ الصناعة المصرفية الإسلامية لم تصل إلى مرحلة النضج حتّى الآن، مما يشير ضمناً إلى أنّها ستواصل النمو. فقد تنبأ عدنان البحر من شركة المستثمر الدولي في عام ١٩٩٦ بأنّه خلال المستقبل القريب، ستتم إدارة ٥٠ بالمئة من المدّخرات العالمية الإسلامية من قبل المصارف الإسلامية(٢٥).

وفي دراسة نشرت من قبل اتحاد المصارف العربية في آذار/مارس ٢٠٠٦، قدّر أنّ المصارف الإسلامية سوف تستحوذ على ٥٠ بالمئة من المدّخرات العالمية الإسلامية خلال السنوات العشر القادمة(٢٦). وتحذّر الدراسة نفسها من التحديات التي تواجه المصارف الإسلامية من قبل المصارف الدولية، مثل HSBC وسيتي بنك، التي افتتحت فروعاً إسلامية، ليس لأنها تؤمن بالفكرة، ولكن لتحقيق الأرباح. ولم تذكر الدراسة أنّ كلّ هذا التهافت على الصناعة المصرفية الإسلامية يحفزه الربح. إن هذا التهافت على الربح هو ما ضاعف مجموع الأصول التي تديرها المصارف الإسلامية في غضون خمس سنوات. فقد كانت المصارف الإسلامية تدير نحو ١٥٠ ـ ١٨٠ مليار دولار في عام ٢٠٠١(٢٧). لكن كنسبة، فإن هذا يقلّ بكثير عما تنبأ به عدنان البحر في عام ١٩٩٦.

هناك العديد من الأسباب وراء نجاح الصناعة المصرفية الإسلامية التي يعتقد أنّها ستواصل النمو بنسبة ١٥ بالمئة سنوياً على مدى العقد التالي، وستزداد قوة بفعل الارتفاعات في أسعار النّفط التي ولّدت فائضاً خارجياً لمصدّري النفط أشارت التقديرات إلى أنّه بلغ ٤٥٠ مليار دولار أمريكي في عام ٢٠٠٦(٢٨). كما أنّ هناك سبباً آخر للنمو المطرد في الصناعة المصرفية الإسلامية، وهو أنّ الأجيال الشابة هي الأكثر تأثّراً بالحماسة للعودة إلى المبادئ الإسلامية الأساسية، إذ إن خريجي الجامعات الشبان من جميع دول مجلس التعاون الخليجي هم الأكثر مساندة للصناعة المصرفية الإسلامية، وهم يتّخذون قرارهم بالعمل أو بفتح حساب لدى المصارف الإسلامية، وهم ما يزالون طلاباً. فقد ظلت الحركة الطلابية الإسلامية

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤.

(٢٦) القبس، ٢٠/٣/٢٠٠٦.

(٢٧) القبس، ١٣/٦/٢٠٠١.

(٢٨) *Financial* Times, 20/11/2006, p. 15.

في جامعة الكويت تفوز بالانتخابات في الجامعة منذ أكثر من عقدين، والشباب هم الفئة الأكثر مساندة للصناعة المصرفية والأعمال الإسلامية في المنطقة. وفي البحرين، وجد أن ٨٠ بالمئة من عملاء المصارف الإسلامية يندرجون ضمن المدى العمري من ٢٥ إلى ٥٠ سنة[٢٩].

يختار الناس مصرفهم المفضّل للعديد من الأسباب. تتضمّن معايير هذا الاختيار توفر الائتمان، والموقع، وتوفر آلات سحب النقود، والنصيحة من الأصدقاء والأقرباء. وقد استنتج المسح الذي أجراه المطوع والموسوي أن العامل الأهم في اختيار المصرف هو العامل الديني[٣٠]، إذ يختار الناس المصارف الإسلامية أولاً، وبعد ذلك يسألون أيّ مصرف إسلامي يتوجب عليهم أن يفتحوا حساباً لديه؟ وقد وجدا أيضاً أن العملاء ذوي المستوى التعليمي الأعلى والسن الأصغر يقيمون وزناً أكبر للمبادئ الإسلامية ضمن معاييرهم للاختيار. لذلك، فإن مستقبل الصناعة المصرفية في العالم الإسلامي ككل، وخصوصاً في دول مجلس التعاون الخليجي، يعتمد ليس فقط على مدى استمرار تراكم الإيرادات النفطية، ولكن أيضاً على مقدار تعمّق تلك العودة إلى المبادئ الإسلامية الأساسية. لذا، يجب أن تأخذ أية استراتيجية تسويقية للخدمات التمويلية في المنطقة في اعتبارها أيضاً العوامل السياسية، بالإضافة إلى تلك الدينية. وهذا ليس انحرافاً، إذ إنَّ علماء التسويق ظلوا يؤكّدون الحاجة إلى دمج المفاهيم الثقافية في النماذج التسويقية[٣١].

وتدرك المصارف التقليدية تآكل حصة متزايدة من أسواقها، وهي التي تستحوذ عليها المصارف الإسلامية. وفي بلدان مثل الكويت التي لا يسمح فيها للمصرف التقليدي بفتح فروع إسلامية، تلجأ مثل هذه المصارف إلى تسويق الصناديق الإسلامية للالتفاف حول هذه العقبة. وفي مقاربة غير مباشرة أخرى من أجل الاستحواذ على قسم من هذا النجاح في تسويق المنتجات الإسلامية، فإن عائلات التجار التقليدية التي فاتتها فرص المشاركة في تأسيس المصارف الإسلامية تعمل الآن على إنشاء مؤسسات مالية إسلامية.

---

(٢٩) Saad Metawa and Mohamed Almosswi, «Banking Behaviour of Islamic Bank Customers: Perspective and Implications,» *International Journal of Bank Marketing* (MCB University Press), vol. 16, no 7 (1998), p. 308.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

وهناك العديد من الإشارات التي تدعم التنبؤ بأن الصناعة المصرفية الإسلامية سوف تواصل النمو بنسبة ١٥ بالمئة سنوياً خلال العقدين القادمين. إنّ الطفرة الاقتصادية الجديدة في الممتلكات التي تمر خلالها منطقة الخليج حالياً يقودها العديد من الشركات التي يقتصر تمويلها على المعاملات الإسلامية، كما أنّ أرباح المصارف الإسلامية تتراكم بسرعة أكبر. فقد حققت الأرباح التي أعلن عنها بيت التمويل الكويتي للثلاثة أرباع الأولى من عام ٢٠٠٦ زيادة قدرها ٤٧ بالمئة عن الفترة نفسها في السنة السابقة[٣٢]، في حين إن الأرباح التي حققها مصرف الراجحي، وهو أكبر المصارف الإسلامية، في عام ٢٠٠٥ كانت تزيد بنسبة ٩٥ بالمئة على أرباح عام ٢٠٠٤[٣٣].

إن خطّة بناء مدينة الملك عبد الله في المنطقة الغربية من العربية السعودية ستمنح فرصاً أخرى للمصارف الإسلامية، باعتبار أن مشاريعها المفضّلة للتمويل تتضمن الإنشاءات والعقارات. وفي أيلول/سبتمبر ٢٠٠٦، كان هناك ٢٤٨ مؤسسة مالية إسلامية في ٣٨ بلداً، تدير أكثر من ٢٥٠ مليار دولار أمريكي، كما إنَّ هذه الأرقام والأصول في ازدياد[٣٤]. وأصبحت الصناعة المصرفية الإسلامية فرصة جذّابة لرجال الأعمال الشبان، ومحفّزاً يناشد العاطفة، بالإضافة إلى النجاح في قطاع الأعمال. ولهذا السبب، رأى إقبال خان، الرئيس التنفيذي السابق لبنك HSBC: «أن من يوجّه الصناعة المصرفية الإسلامية في الصميم هم المستهلكون. وبهذه الطريقة، فإن أيّة حركة موجّهة بالمستهلكين ستنمو لا محالة». وهو يتوقّع بصورة لا تدعو إلى الاستغراب أنّ هذا القطاع سيشهد عقدين من النمو المستمر[٣٥]. وبالإضافة إلى ذلك، ثمة اعتقاد بين سكان دول مجلس التعاون الخليجي بأن الاكتتاب الأوّلي العام من قبل أي مصرف إسلامي يمثل طريقة سريعة لجمع المال. فعندما طرحت أسهم مصرف الريان الإسلامي للاكتتاب في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٦، ذُكر أنّ ٢٠٠,٠٠٠ شخص توجهوا إلى العاصمة القطرية، الدوحة، من دول مجلس التعاون الخليجي الأخرى، يحدوهم الأمل في المساهمة، والكثيرون منهم كان عليهم أن يناموا في الخيام[٣٦].

---

(٣٢) **القبس**، ١٤/١٠/٢٠٠٦، ص ٣٢.

(٣٣) **الاقتصاد والأعمال** (أيلول/سبتمبر ٢٠٠٦)، ص ٢٢.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٣٥) *Islamic Banker*, no. 122 (July-August 2006), p. 15.

(٣٦) **القبس**، ١٥/١/٢٠٠٦، ص ٣٩.

إنّ العدد الكبير من مؤسسات التمويل الإسلامية في منطقة الخليج يولّد ضغوطاً على المؤسسات المالية الإسلامية لتتنافس في ما بينها، وليس فقط مع المصارف التقليدية. وتبعاً لذلك ستضغط المنافسة بين هذه المؤسسات لكي تكون أكثر إبداعاً، وهذا الأمر يتطلب نوعاً جديداً من الحوار بين الإدارات واللجان الشرعية الاستشارية. وفي الكويت، تأسس بنك بوبيان، كثاني مصرف إسلامي، ولكي ينافس بيت التمويل الكويتي، وقد اضطر إلى أن يكون أكثر ابتكاراً للتعويض عن دخوله المتأخّر إلى السوق. وفي تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٦ أعلن يعقوب العوضي، أمين صندوق بنك بوبيان، أنّ المصرف يقدم عائدات ثابتة متّفقاً عليها على الودائع[٣٧]، وهو أمر مبتكر للغاية بالنسبة إلى مصرف إسلامي.

لذلك، سوف يتواصل الضغط على المصارف الإسلامية لتسويق منتجات جديدة. ولكي تنجح في ذلك، من الضروري أن تكون قادرة على استشراف المستقبل، باعتبار أنّه وفقاً للدراسات الاستراتيجية، سيعتمد نجاح المؤسسات المالية في امتلاك ميزة تنافسية تتمثل في قدرتها على إدراك خبايا المستقبل أسرع من منافسيها[٣٨].

وبرغم ترحيبهم بنجاحات الصناعة المصرفية الإسلامية، هناك كثيرون ممن لديهم تحفّظات على الوسائل التي تحققت بها هذه النجاحات. فمن المفترض أن تكون المصارف الإسلامية قد أنشئت لتفادي النسبة الثابتة للعوائد المقرّرة بالفوائد المصرفية. وكان الهدف أن يتم تنفيذ ذلك باللجوء إلى طرق أكثر خطورة من الاستثمار من خلال المضاربة والمشاركة على الأغلب، لكن مراجعة البيانات المالية لتلك المصارف تظهر أنّ هاتين الوسيلتين الاستثماريتين لا تمثلان سوى هامش صغير، بينما كانت المرابحة هي الطريقة الأكثر جاذبية لتوليد العائدات. إن البيانات المالية لبيت التمويل الكويتي للأعوام ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٥ تعكس هذه الحقيقة بوضوح (الجدولان الرقمان (٥ ـ ١) و(٥ ـ ٢) والشكلان الرقمان (٥ ـ ١) و(٥ ـ ٢))، فقد شكّلت عائدات المرابحة حوالى ٨٠ بالمئة من إيراداته الإجمالية. لكن برغم المحاولات التي بذلتها إدارة بيت التمويل الكويتي لتنويع الاستثمارات، فإن حصة المرابحة من الإيرادات الإجمالية، كما

---

(٣٧) القبس، ٢٩/ ١٠/ ٢٠٠٦، ص ٢٨.

(٣٨) Kamal Naser and Luiz Moutinho, «Strategic Marketing management: The Case of Islamic Banks,» *International Journal of Bank Marketing* (MCB University Press), vol. 15, no. 6 (1997), p. 189.

هو منصوص عليه في بياناته المالية لعام ٢٠٠٣، انخفضت بنسبة ١٠ بالمئة لتشكل ٧٠ بالمئة فقط من الإيرادات الإجمالية. وفي الحقيقة، يمثل اعتماد بيت التمويل الكويتي على العائدات الناتجة من المرابحة حالة فريدة بين المؤسسات المالية الإسلامية الأخرى، حيثُ إنَّ المرابحة تمثل ثلاثة بالمئة فقط من الإيرادات الإجمالية لبيت التمويل الخليجي في البحرين، كما هو منصوص عليه في بياناته المالية لعام ٢٠٠٣، وتشكّل خمسة بالمئة وعشرة بالمئة من الإيرادات الإجمالية لشركة أعيان للاستثمار وبيت الاستثمار الخليجي في الكويت، على الترتيب. لكن هذه المصارف الثلاثة استثمارية، وبالتالي فهي غير مؤهلة بموجب القانون لمنح القروض الاستهلاكية. وما عدا ذلك، لم تكن لتتمكن من مقاومة تلك المصادر السهلة نسبياً للدخل الناتج من صفقات المرابحة.

تتعارض هذه الحقائق كثيراً مع الهدف الاجتماعي الاقتصادي الذي روّجت له هذه المصارف في السابق. وبصفة عامة، وجدت المصارف الإسلامية أن المرابحة هي الملجأ الأكثر أماناً لقروضها، برغم أنّ العديد من رجال الدين المسلمين، كما ذكرنا سابقاً، أبدوا تشكّكهم في ما يتعلق بتوافق المرابحة مع الشريعة. ولكن حتّى إذا اتّفقوا مع مؤيدي شرعية المرابحة، مثل عارف الذي ينصّ في دفاعه على أن «ما يجعل المعاملة إسلامية هو أن المصرف يشتري الأصول أولاً، ومن خلال ذلك يتحمل بعض المخاطر بين الشراء وإعادة البيع»(٣٩).

وقد شعر العديد من المتعاطفين بأنّ المصارف الإسلامية تمادت كثيراً في تفضيلها للمرابحة. وكان هؤلاء المدافعون الأوائل عن الصناعة المصرفية الإسلامية ناقدين لسياسات تجنّب المخاطر، كما هي ممارسة من قبل هذه المصارف الإسلامية. ومن جهة أخرى، رأى الكاتب الصحفي الإسلامي فيصل الزامل أن المصارف الإسلامية أدت، من خلال تزويد القروض إلى الطبقة المتوسطة عبر المرابحة، إلى تشجيعهم على تطوير أنماط استهلاكية وانتهاج أسلوب حياة يتجاوز إمكانياتهم(٤٠). وفي بعض الحالات، وصلت هذه المصارف إلى حدّ ابتزاز هؤلاء العملاء، بالتهديد بتسليم الشيكات المؤجلة التي استلمتها منهم كتأمين، إلى الشرطة، مما قد يؤدي إلى الحكم بالسّجن، طبقاً للقانون الكويتي.

---

(٣٩) Mohammed Ariff, «Islamic Banking,» *Asia Pacific Economic Literature*, vol. 2, no. 2 (September 1988), pp. 46-62.

(٤٠) القبس، ١٧/ ٥/ ٢٠٠٠.

ثالثاً: المصارف الإسلامية والتمويل العالمي

ذكرنا سابقاً أنّ المصارف الإسلامية تدير نحو ٣٠٠ مليار دولار أمريكي من الأصول، وأنه برغم أنّ هذا الرقم كبير جداً من الناحية المطلقة، فهو لا يمثّل سوى بضعة أعشار من واحد بالمئة من مجموع أصول المصارف الدولية. ولذا، فإن الحديث المتفائل حول المصارف الإسلامية يجب ألا يعمينا عن أنّ الأموال التي تديرها هذه المصارف لا تمتلك في الحقيقة سوى تأثير صغير جداً في النظام النقدي العالمي.

وقد توقّع بعض مؤيدي الصناعة المصرفية الإسلامية أنّ تمتلك مصارفهم تأثيراً هائلاً في الأسلوب والأدوات المستخدمة في إدارة الأعمال المصرفية التقليدية، الأمر الذي ثبت أنّه كان حلماً أكثر منه حقيقة. وفي حقيقة الأمر إنّ المعاملات التجارية للمصارف التقليدية الأجنبية قدمت، بطرق متعددة، مساعدات كبيرة لتأسيس الصناعة المصرفية الإسلامية والترويج لها. ولم تقتصر هذه المعاملات على تزويد المصارف الإسلامية بالمهارات والتقنية، لكن الأمر الأكثر أهميّة كان تزويدها بالأدوات الاستثمارية المتوافقة مع متطلبات الشريعة. لذلك، نحن نتفق مع ما ورد حول هذا الأمر من أن «الاجتهاد الجديد حول التمويل الإسلامي يتم من خلال التعاون بين المؤسسات المالية التقليدية والإسلامية، وذلك خارج العالم الإسلامي في كثير من الأحيان»(٤١).

بيد أن هذا الاجتهاد، أو الابتكار، من قبل المصارف التقليدية في تطوير الأدوات والمنتجات المقبولة بالنسبة إلى الشريعة لم يُنجز بسبب الاهتمام بالأمور الأكاديمية، بل من أجل اجتذاب الأموال من المصارف الإسلامية. وهكذا، فإن علاقة العمل بين المصارف الإسلامية المحليّة في منطقة الخليج والمصارف التقليدية الدوليّة كانت قوية دائماً، وهي تتعامل في ما بينها بانسجام لتحقيق مزيد من الربح للجانبين. ويتم هذا على الرغم من الملاحظات القاسية من قبل بعض الشخصيات البارزة في الصناعة المصرفية الإسلامية الذين يواصلون تذكير الجمهور بعد الصلوات بأن المهمّة المقدّسة للمصارف الإسلامية، المتمثلة في كونها «جاءت لإنقاذ البشرية من شرّ الربا»، مع تحذيرهم في الوقت نفسه من الكوارث الاقتصادية الوشيكة الناتجة من التعامل بالربا، مستشهدين بالآية القرآنية ﴿يَمْحَقُ

(٤١) Warde, *Islamic Finance in the Global Economy*, p. 87.

الله الْرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾، وليس من غير المعتاد، بعد مثل هذه الخطب، أن تقوم مثل هذه الشخصيات البارزة أو جمهورهم في المصرف بالاجتماع بمدير من سيتي بنك، أو دويتشه بنك، أو HSBC لالتماس مساعدته في تطوير بعض المنتجات المتوافقة مع الشريعة. وبرغم الانحرافات التي تعكسها مثل هذه الخطابات، فالعلاقات بين المصارف التقليدية الإسلامية والدوليّة يسودها الوئام من أجل تحقيق الربح لكلا الطرفين.

لذلك، تبقى الصناعة المصرفية، نشاطاً عقلانياً علمانياً، بغضّ النظر عن التوجهات الدينية لطرف أو لآخر. فقد استطاعت المصارف الإسلامية والتقليدية إنشاء علاقة تعايشية لكي تستمر وتنجح. فالمصرف الإسلامي لن يعترض على منتج مالي متوافق مع الشريعة، وبغضّ النظر عن كون هذا المنتج قد تمّ تطويره في نيويورك أو جنيف، فسيكون مستعداً للتشارك في الربح مع مطوّره. ومن جهتها، نجد أن المصارف التقليدية في أوروبا والولايات المتّحدة ترغب أيضاً في تدريب بعض موظّفيها على أساسيات الصناعة المصرفية الإسلامية، وجعلهم يفهمون ماهية القيود المفروضة من قبل هذه الأساسيات على المنتجات المطلوبة.

وقد حفّز هذا في الغرب طلباً على الأبحاث المتعلّقة بالأعمال المصرفية والتمويل الإسلامي، وخلق في الحقيقة حالة أصبح فيها البحث في مجال التمويل الإسلامي نشاطاً أجنبياً في ما يتعلق بِكُلّ من لغته وموقعه. فقد أصبحت الإنكليزية اللغة الرسمية للبحوث، وتعقد أغلب الحلقات الدراسية حول الموضوع في أوروبا، والولايات المتحدة الأمريكية أو الشرق الأوسط. أما الجامعات، وخصوصاً في الولايات المتّحدة والمملكة المتّحدة، فهي المؤسسات الأكثر نشاطاً في دعم مثل هذه البحوث والترويج لها.

وفي كلّ عام، يعقد مركز هارفارد للدراسات الشرق الأوسطية المنتدى الأكثر احتراماً حول الصناعة المصرفية الإسلامية، ويدعو إليه الباحثين حول التمويل الإسلامي والموضوعات الشرعية ذات العلاقة من جميع أنحاء العالم. ولاحظ المؤلّف أنّه من بين الأبحاث المقدّمة في منتدى هارفارد حول التمويل الإسلامي لعام ١٩٩٨، والبالغ عددها ٤٤، كان ٣٤ منها مؤلّفة من قبل الباحثين العرب والمسلمين وغير المسلمين العاملين في الجامعات أو المؤسسات المالية الغربية.

ولذلك، فليس من قبيل المبالغة الادّعاء بأن الاجتهاد أو الابتكار في حقل التمويل الإسلامي يتم في معظمه في الغرب. ولا يمكن تفسير هذه الظاهرة سوى بالاعتراف بحقيقة أنّ المنافسة بين المصارف المتعددة الجنسيات للفوز باستثمارات من المصارف الإسلامية هي ما يخلق الطلب الغربي على الأبحاث المتعلّقة بالموضوع. إنّ ندرة علماء الشريعة الذين يتمتعون بسعة الاطّلاع أيضاً في مجال الاقتصاد، والمالية، ومنهجيات البحث، ناتجة من افتقار العالم الإسلامي إلى الخبرة والتقدّم في طرق البحث التي توجد عموماً في المراكز الأكاديمية في الغرب. لذلك، اقترح العلواني والأنصاري[٤٢] أنّه من أجل التغلّب على نقص علماء الشريعة المثقفين أيضاً في علم التمويل، يجب ألا يعتمد الاجتهاد على الجهود الفردية، بل يجب أن يزدهر في مراكز البحوث التي تضم اختصاصيين في الحقول المختلفة[٤٣]. بيد أنّه يجب عدم فهم دعوتهما إلى الاجتهاد المؤسساتي كدعوة مضادة للجهود الفردية. فالمؤسسة، نظام اجتماعي مفتوح يستمد طاقته من الجهود الفردية.

رابعاً: التغيّرات الجارية في التمويل العالمي وتأثيرها في الصناعة المصرفية الإسلامية

بدأ التمويل والصناعة المصرفية كنشاطين تجاريين مستقلين في فلورنسا في القرن الثالث عشر. وليس من السهولة التعرف على أسباب ذلك، باعتبار أن فلورنسا تبعد ٨٠ كيلومتراً عن البحر، ولم يكن يعرف عنها أنّها مدينة تجارية كبرى في ذلك الوقت. وفي مرحلة لاحقة، تنافست جنيف مع فلورنسا على لقب المدينة المصرفية الأوروبية، وبحلول القرن الخامس عشر أصبحت فلورنسا عاصمة للمعارض التجارية الأوروبية الرئيسيّة، مما جذب الأموال إلى المدينة، وحوّلها في النهاية إلى المدينة المالية الرائدة. ومع أن مزاولة إقراض المال بدأت منذ فجر التاريخ الإنساني، إلا أن الصناعة المصرفية كانت إبداعاً تمكّن من تجاوز العلاقة الشخصية بين الدائن والمدين. وهذا ما جعل الصناعة المصرفية عملاً ناجحاً. وفي الأيام الأولى، كان المدينون يلتقون الدائنين لإبرام اتفاقية رسمية، لكن مع ابتكار

---

(٤٢) من كلية العلوم الإسلامية والاجتماعية في جامعة ليسبورغ في الولايات المتحدة الأمريكية.

(٤٣) Taha J. Al-Alwani and Waleed El-Ansary, «Linking Ethics and Economics: The Role of Ijtihad in the Regulation and Correction of Capital Markets,» paper presented at: The Proceedings of the Second Harvard University Forum on Islamic Finance: Islamic Finance into the 21st Century, Harvard University, Cambridge, MA, 9-10 October 1998, p. 100.

الصناعة المصرفية، وكما يرى غالبريث، أصبح الدائنون مودعين، ولم يعد المدينون يعرفون المصدر الأصلي للمال الذي اقترضوه من المصرف[٤٤]، مضيفاً بأن المصارف كان مقدّراً لها أن تنجح طالما أن هؤلاء الدائنين (المودعين) والمدينين (المقترضين) لا يأتون في الوقت نفسه لسحب النقود. هذا، ولم يشهد العالم العربي والإسلامي معظم تلك الفعاليات التجارية التي انتشرت في جميع أنحاء أوروبا، حتّى القرن التاسع عشر. وقد أدى حظر الربا، وتحريم بيع الدين، دوراً رئيسياً في تأخير مثل هذه البداية، وظلت الصناعة المصرفية والتمويل في منطقة الخليج بدائية جداً في الحقيقة حتّى النصف الثاني من القرن العشرين.

لقد ظلت الصناعة المصرفية والتمويل في قلب الأنشطة الاقتصادية طوال قرون، وبرغم أنّ تطورهما أبعد بكثير من موضوع هذا البحث، فمن الحكمة أن نعود إلى بعض الأحداث المهمة التي وقعت في فترة متأخرة نسبياً، والتي أثّرت في الصناعة المصرفية العالمية، ولذلك كان لها تأثير هائل في تطور الصناعة المصرفية الإسلامية.

لقد كان الحدث الرئيسي **الأوّل** المؤثر في المالية العالمية هو عندما أذعن الرئيس نيكسون للضغوط الداخلية وأنهى قابلية تحويل الدولار إلى معادل ثابت من الذهب[٤٥]. فقد أنهى هذا القرار اتفاقية بريتون وودز التي أبرمت بين الولايات المتّحدة وإنكلترا في عام ١٩٤٤، التي أعادت تطبيق قاعدة الذهب التي كانت قد ألغيت خلال فترة الكساد الكبير. كانت بريتون وودز «محاولة إعادة ترسيخ أحد مظاهر النظام في السوق الدولية»[٤٦]، وأدى إنهاء الرّئيس نيكسون لاتفاقية بريتون وودز، والزوال اللاحق لأسعار الصرف الثابتة، وانتشار الأسعار المعوّمة، إلى خلق أهمية جديدة، لكنّها مشوّشة، للمال. وبحسب مارك تايلور: «بات من المستحيل إنكار أن المال لم يعد مرتبطاً بمرجع آمن. . . لكن العملة تمثل مؤشراً عائماً آخر، تتناسب قيمته مع غيره من المؤشرات العائمة. وفي مثل هذا الاقتصاد الباطل، تمثل العملة التدفق الحر لمؤشرات هي بنفسها عائمة»[٤٧].

---

(٤٤) John K. Galbraith, *The Age of Uncertainty* (Boston, MA: Houghton Mifflin Co., 1977), p. 166.

(٤٥) Mark C. Taylor, *About Religion: Economies of Faith in Virtual Culture* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1999), p. 20.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢١.

وكان الحدث المهم **الثاني** إلغاء قانون غلاس ستيغال (Glass Steagall) الذي فصل الأنشطة المصرفية عن تلك المتعلّقة بالأوراق المالية في الولايات المتّحدة. وقد أثبت قانون غلاس ستيغال كونه فعّالاً في تخفيف حدة الاندفاع نحو إلغاء قيود التنظيم، لكن بحلول شهر أيار/مايو ١٩٧٥ قرّرت الولايات المتحدة رفع القيود عن لجنة تعاملات الأوراق المالية ورفع القيود على أسعار الفائدة[٤٨].

وأخيراً، فإن الحدث المهم **الثالث** الذي أثّر في طريقة عمل المصارف، كان ثورة الخصخصة، التي بدأت في الثمانينيات، والتي اكتسبت زخماً أكبر بانهيار الاتحاد السوفياتي.

أدت هذه العوامل الثلاثة إلى خلق بيئة مالية كانت أكثر تقبلاً للأفكار المالية، مثل الصناعة المصرفية الإسلامية، وخصوصاً أن المنافسة الجديدة بين المؤسسات المالية، والناتجة من إلغاء القيود التنظيمية، قلّصت عائدات المصارف الناجمة عن الفوائد. وقد أوضح وردة أنّ هذا قلل الأهمية النسبية لعائدات المصارف من الفوائد: «في حين كان الدخل الناجم عن الفوائد حجر الزاوية بالنسبة إلى الأعمال المصرفية في الماضي، فقد انخفضت أهميته النسبية بصورة مطردة خلال السنوات الأخيرة. ونتيجة للضغوط التنافسية وتقلص هوامش الربح ما زالت أغلب المؤسسات المالية تعتمد على نحو متزايد على الأجور والعمولات بدلاً من الاعتماد على الدخل المتأتي من الفوائد»[٤٩].

وبالإضافة إلى ذلك، أدى إلغاء القيود التنظيمية إلى تقارب الأدوات المالية الإسلامية، مثل المضاربة مع الأدوات المالية الحديثة. لذا، يمكن الادّعاء بأن المصارف، عموماً، بدأت بوضع الأدوات المتوافقة مع الشريعة موضع التنفيذ، اعتباراً من الثمانينيات، قبل البدء بالتعامل مع المصارف الإسلامية. وهكذا، كانت المصارف الدوليّة الرئيسيّة جاهزة للمصارف الإسلامية قبل وصول المصرفيين الإسلاميين، طارقين أبوابها لطلب المساعدة في تطوير أدوات استثمارية متوافقة مع الشريعة. ومن المؤكّد أن البعض كانوا مستعدّين أكثر من غيرهم، فقد كان سيتي بنك رائداً في تلاؤمه السريع مع الأفكار المصرفية الإسلامية، فقد أسّس وحدة مالية إسلامية في البحرين في عام ١٩٩٦.

---

(٤٨) Warde, *Islamic Finance in the Global Economy*, p. 99.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٠١.

من المنصف الاستنتاج أن الموجات المستمرة من الخصخصة التي غمرت الاقتصاد العالمي، مترافقة مع صعود الفكر الاقتصادي التحرّري، سمحت للمصارف بتنويع مصادر دخلها. وقد أدى هذا الأمر إلى التقريب بين النظام المالي العالمي وعالم التمويل الإسلامي الذي، بطبيعته، يفترض أنّه يشجع الاستثمار، والمخاطرة، وينسب إلى الحكومة دوراً أصغر نسبياً. وتتطابق هذه الغايات في جوهرها مع تلك التي روّج لها الفكر الاقتصادي الليبرالي.

خامساً: الصناعة المصرفية الإسلامية والتنمية

أسّست المصارف الإسلامية في المقام الأوّل لتحقيق أقصى عائد على الاستثمار للمودعين والمساهمين. لكن بالإضافة إلى هذا الهدف، تطلع الرواد وعلماء الشريعة دائماً إلى تحقيق أهداف اجتماعية كبرى. فقد اختارت بعض المصارف الإسلامية أن تُظهر ذلك بوضوح في بيانات أهدافها. وقد تضمّن بيان أهداف بيت التمويل الكويتي ما يلي: «في إطار جهودنا لتقديم خدمة نافعة ومتميّزة للمودعين والمساهمين، فقد استلهمنا القيم الإسلامية لتقديم أفضل خدمة لعملائنا والمحافظة على المعايير الاحترافية، وتحمّل مسؤوليتنا تجاه مجتمعنا ونحو العالم الإسلامي»[٥٠].

وبالإضافة إلى ذلك، استمرّ المنظّرون وكثيرون من مؤيدي الصناعة المصرفية الإسلامية في نشر التحذيرات حول العلل الاجتماعية والاقتصادية لفوائد المصارف، وحول كيف تشجّع الصناعة المصرفية التقليدية على تراكم الثروة في أيدي القلة، وعرضوا الصناعة المصرفية الإسلامية كبديل يدفع المجتمع والاقتصاد إلى الأمام، مع توجيه اهتمام خاصّ لتمكين الناس ذوي الدخل المنخفض للدخول إلى الدورة الاقتصادية المنتجة. إن تمكين أولئك الذين عاشوا على الهامش من تحقيق أحلامهم يمثل جزءاً من مهمّة المصارف الإسلامية، برغم أنّه لم يتحقق من هذه المهمّة سوى جزء صغير للغاية. وعلى العكس من ذلك، وجدت دراسة أجريت في مصر أن المصارف الإسلامية لم تفعل شيئاً خارج المدن، وأن أغلبية قروضها قدّمت إلى الأغنياء، بينما لم تتلق الطبقات الوسطى سوى نسبة هامشية من هذه القروض[٥١].

---

(٥٠) **التقرير السنوي لبيت التمويل الكويتي لعام ٢٠٠١** (تقريره يصدره البنك سنوياً يكشف فيه عن أرباحه وخسائره للعام المنصرم).

(٥١) Warde, Ibid., p. 171.

وفي الكويت، انتُقدت المصارف الإسلامية بسبب تشجيعها للقروض الاستهلاكية بطريقة ساعدت على خلق نمط مفرط من الاستهلاك الذي صعّب الأمور على الأشخاص ذوي الدخل المتوسّط. وقد انتقد وزير المالية ضمنياً دورها في إلزام العملاء ذوي الدخل المنخفض والمتوسط بتحرير شيكات مؤجلة كتأمين. لكن المصارف الإسلامية تعرض دائماً دورها البارز في مشروعات التنمية العقارية للدفاع عن أنفسها.

ولذلك، إذا استثنينا البنك الإسلامي للتنمية الذي تأسّس من قبل الحكومات الإسلامية لغرض وحيد هو تمويل مشروعات التنمية، سنجد أن دور المصارف الإسلامية في هذا الحقل كان دوراً ثانوياً. فقد كان تركيزها موجّهاً نحو القروض التجارية القصيرة المدى ذات الحدّ الأدنى من المخاطر، مما يتناقض كثيراً مع هدفها الاجتماعي الكبير. وكان صالح كامل، رئيس مجموعة دلة البركة، واضحاً وصريحاً في نقده للصناعة المصرفية الإسلامية، الحقل الذي يعدّ هو شخصياً من رواده: «بصريح العبارة، وبعد مرور سنوات عديدة على بدء النشاط المصرفي الإسلامي، نجد أننا لم نتجاوز منزلة الوساطة المالية. ولذلك، نجد أن الأنماط المفضّلة لاستثمارات وتعاملات المصارف الإسلامية هي الوساطة الأقل خطراً، التي لا تحقق مقاصد الشريعة لتجنّب الربا وتقديم قيمة مُضافة للمجتمع. ومن المؤسف أنّه لا تتوفر أنماط كافية من الاستثمارات المنتجة. ولذلك ما زالت الصناعة المصرفية الإسلامية مقتصرة على الوساطة المالية»[٥٢].

لقد رأى صالح كامل بهذا أنّ المصارف الإسلامية حصرت أنفسها في المرابحة، وتفادت الخطر المرتبط بالمضاربة. ولا يقتصر الأمر على أن المصارف الإسلامية لم تتمكن من تجاوز دورها كمجرّد وسيط مالي، بل إن وساطتها في أغلب الحالات تمثلت في تحويل المدّخرات والصناديق الإسلامية إلى استثمارات في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وهو الأمر الذي يبرّر في أغلب الأحيان في نقص الفرص الاستثمارية في العالم الإسلامي، إضافة إلى عدم الاستقرار السياسي. وبالإضافة إلى ذلك، فهناك طلب أكثر على المشروعات التي تتطلّب تمويلاً طويل الأجل في البلدان التي تتميز بنسبة عالية من قيمة الناتج الصناعي

(٥٢) Saleh Kamel, «Securitization of Islamic Investment Funds: An Investor's Point of View,» paper presented at: The Conference on Islamic Financial Investment, Beirut, Lebanon, 12-13 March 2002, p. 8.

إلى الدخل الوطني، بما فيها الولايات المتحدة الأمريكية والبلدان الأوروبية.

وفي الحقيقة، تواجه المصارف التقليدية في العالم الإسلامي المشاكل والتحديات نفسها. وعلى رغم ذلك، نجد أن المشكلة متأصّلة في التخلف أكثر من كونها مستندة إلى ما إذا كان نمط التمويل إسلامياً أم تقليدياً، ناهيك عن حقيقة أنّ المصارف الإسلامية ضمنت مساهمتها في تنمية الأمة كجزء من مهمّتها. ويقيت هذه المهمّة في البيانات المالية لهذه المصارف الإسلامية، مما لا يذكّرنا بدورها الاجتماعي المستهدف أكثر مما يذكرنا بفشلها في تحقيقه. وكان الوضع أسوأ في البلدان التي حُظرت فيها المصارف التقليدية، مثل إيران وباكستان. ففي باكستان، أصبحت أسلمة النظام المصرفي أيديولوجيا، وليست تطبيقاً لخطّة اقتصادية، مما أدّى إلى نتائج كارثية. ففي خلال العقدين الماضيين، وضعت القيادة الباكستانية في اعتبارها استرضاء الأحزاب الإسلامية المؤثرة بدلاً من رفع مستوى حياة الناس بتحسين السياسة النقدية للبلاد. وقد وجدت مجلة **المصرفي الإسلامي** أن الحكومات: «قامت بالسباحة مع تيار الأسلمة المصرفية للحصول على مكاسب سياسية مثل الجنرال ضياء الحقّ، ونواز شريف، والجنرال مشرّف بعد ذلك، أو رفضت فكرة الأسلمة المصرفية، كما حدث في إدارة بنازير بوتو»[٥٣].

ليست هناك أية إشارات إلى أن الصناعة المصرفية الإسلامية نقلت هذين البلدين إلى بيئة اقتصادية صحّية. فقد أدى منع الفوائد إلى خلق سوق «ربوية» موازية، كما أن حكومة باكستان تقترض بالفوائد من أسواق التمويل الدولية، والقيمة التي تدفعها سنوياً في إصلاح ديونها توازي ٤٦ بالمئة من الإنفاق الحكومي الإجمالي. وقد أدى منع الفوائد من قبل حكومتي هذين البلدين (إيران وباكستان) إلى وضعهما في موقف متناقض، حيث تمنعان الفائدة محلياً، في حين تقترضان من الأسواق الدولية.

إنّ مسألة التنمية الاقتصادية أعقد بكثير من أن تثقل بمسؤوليتها كاهل المصرفيين الإسلاميين أو صناعتهم. لكن عندما ننظر إلى تحليل مثل ذلك المقدّم من قبل تشارلز تريب كمعيار للمساهمة في التقدّم الاقتصادي، الذي يجادل فيه بأنّ الرأسمالية تمكّنت خلال السنوات الثلاثمئة الأخيرة من ترسيخ صلاتها بسمات الثقافات المحليّة، بتفكيكها للممارسات القديمة، وإعادة توحيدها بطريقة أكثر فعّالية في خدمة

---

(٥٣) *Islamic Banker* (2001), p. 14.

المؤسسة الرأسمالية(٥٤). وسنكتشف أنّ الصناعة المصرفية الإسلامية تقاوم مثل هذه العملية الاجتماعية الاقتصادية. ومن المؤكّد أن المصارف الإسلامية قادرة على مثل هذه المقاومة، باعتبار أنّها تمتلك السيولة، وعلى العالم أن يتكيّف مع قواعدها.

الجدول الرقم (٥ ـ ١)
بنية القروض المقدّمة من بيت التمويل الكويتي
بحسب نمط التمويل (بآلاف الدنانير الكويتية)

نمط التمويل	٢٠٠٠	٢٠٠١	٢٠٠٢	٢٠٠٣	٢٠٠٤	٢٠٠٥
مرابحة	١,٣٤٠,٤٢٥	١,٦٦٤,٥٨٣	١,٦٤٠,٥٥٩	١,٦٧٩,٠٩١	١,٧١٧,٦٢٣	١,٨٧٥,٥٦٩
استصناع	١٨,٨١٨	٢٩,٠٣٥	٢٨,٧٧١	٢٨,٤٤٥	٢٨,١١٩	٨٧,٨٧٦
وكالة	٤٩,١٩٧	٤٥,٩٠٩	٥٩,٠٢١	٩٢,٧٠١	١٢٦,٣٨١	٢٧٧,٥٢٣
أخرى	١٩,٤٠٩	١٣,٢٩٢	١٥,٩٢٦	١٦,٦١٦	١٧,٣٠٦	١٣٥
الإجمالي	١,٤٢٧,٨٤٩	١,٧٥٢,٨١٩	١,٧٤٤,٢٧٧	١,٨١٦,٨٥٣	١,٨٨٩,٤٢٩	٢,٢٤١,١٠٣

الجدول الرقم (٥ ـ ٢)
بنية القروض المقدّمة من بيت التمويل الكويتي
بحسب القطاع (بآلاف الدنانير الكويتية)

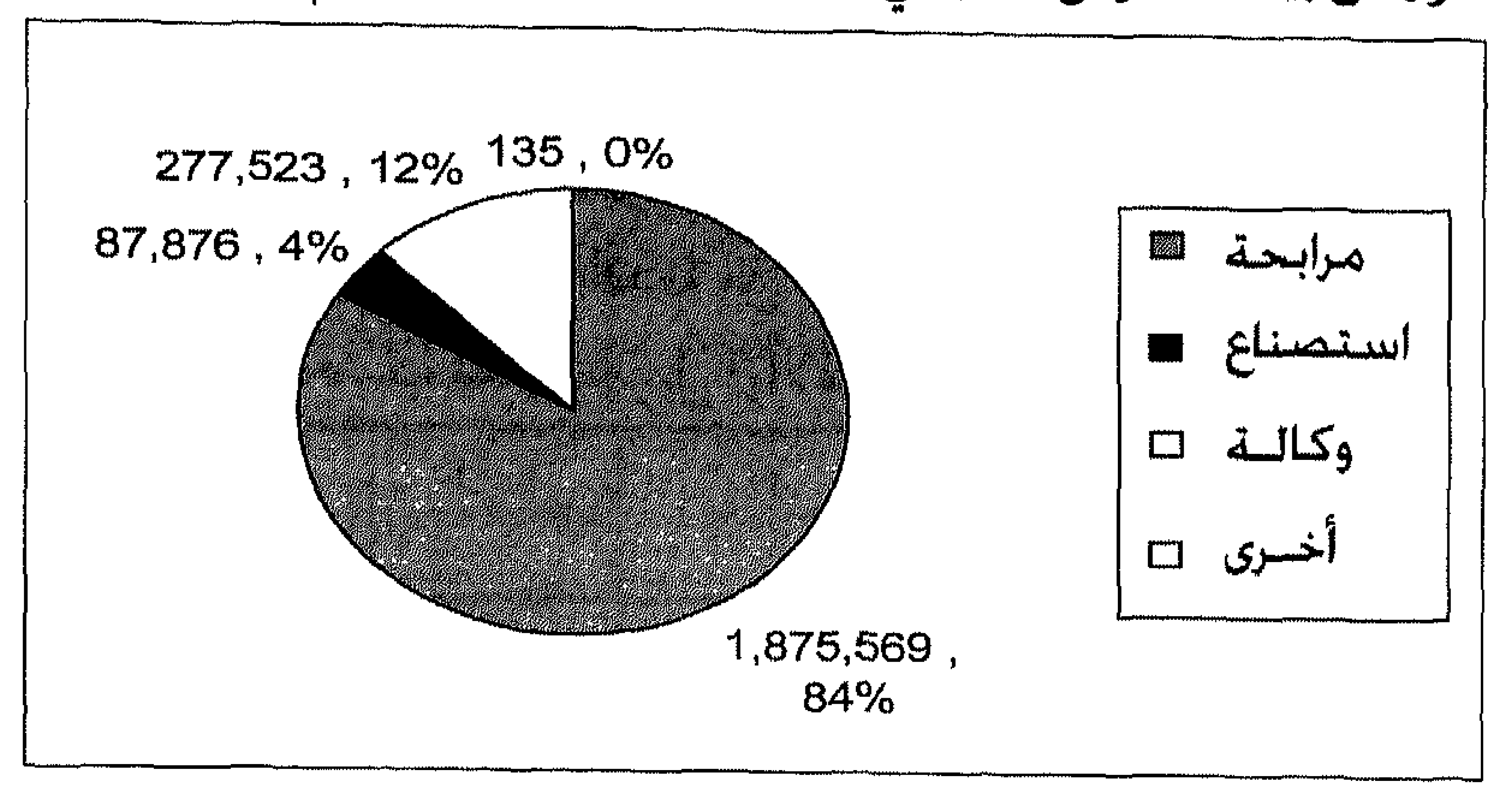
القطاع	٢٠٠٠	٢٠٠١	٢٠٠٢	٢٠٠٣	٢٠٠٤	٢٠٠٥
التجارة والتصنيع	١٢٠,٢١٤	١٣١,٦٢٦	١٢٩,٤١٨	١٢٢,٤١٠	٩٥٣,٩٦٦	١,٣٢٥,٧٧٩
المصارف ومؤسسات التمويل	٢٤٨,٠٤٩	٢٠٢,٦٧٥	٢٨٦,١٦٤	٣٦٤,٦٣٢	٣٠٦,٦١٦	٣٩٦,٥٦٣
الإنشاءات والعقارات	٣٨٧,٧٠٧	٣٦٣,٦٥٨	٣٩٨,٩٢٠	٣٨٣,٩٦٠	٣٣٥,١١٦	٣٧٩,٣٥٢
الأفراد	٥٠٣,٣٦٦	٤٥٩,٥٣٥	٥٥١,٢٢٦	٦٤٣,٣٧٣	صفر	صفر
الأخرى	٢٢,٠١٠	٢٠,٤٧٥	٢٤,٢٤٧	٤٢,٨٤٦	١١,٩٥٨	١٣٩,٤٠٩
الإجمالي	١,٢٨١,٣٤٦	١,١٧٧,٩٦٩	١,٣٨٩,٩٧٥	١,٥٥٧,٢٢١	١,٦٠٧,٦٥٦	٢,٢٤١,١٠٣

---

(٥٤) Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006), p. 4.

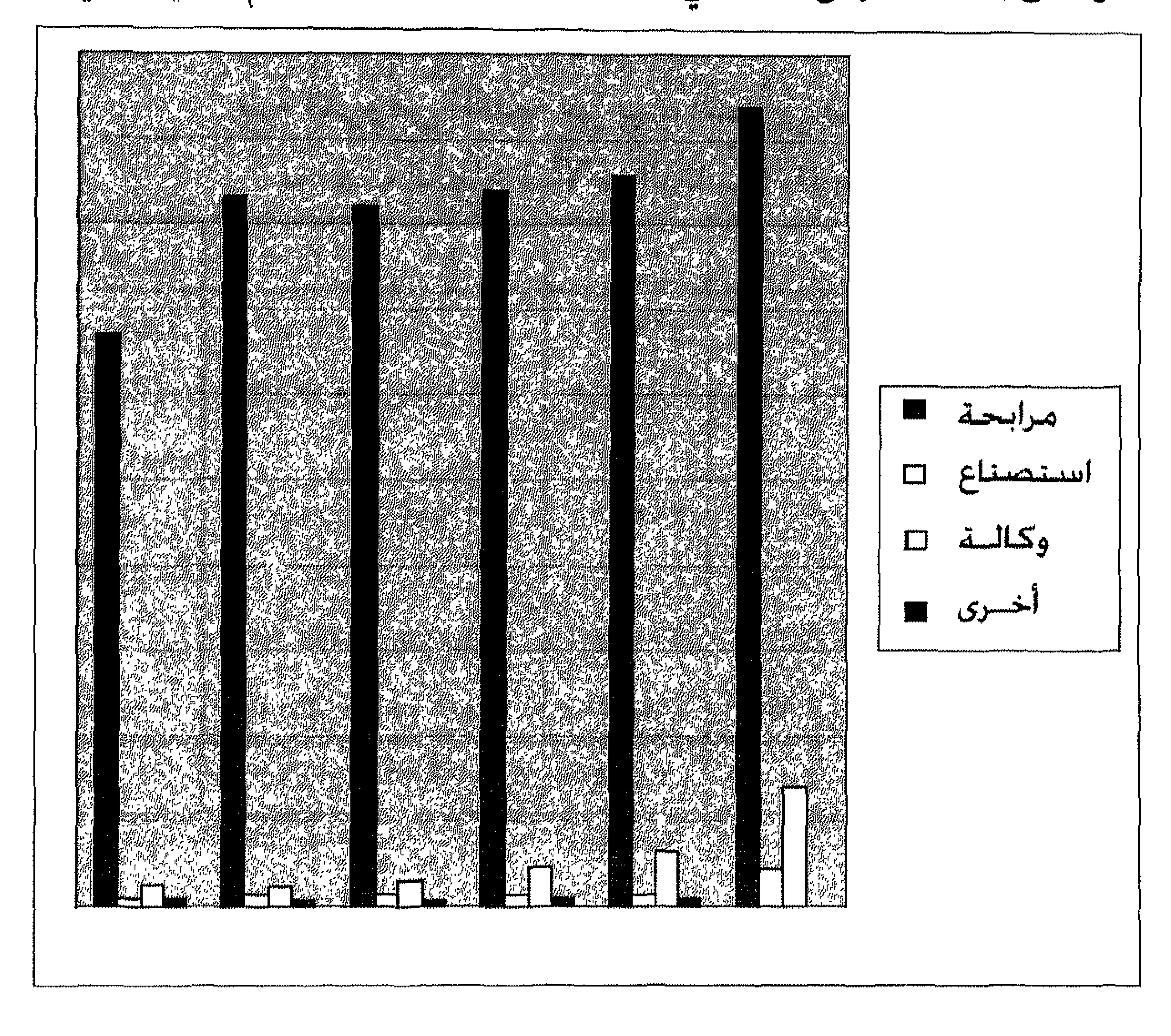
الشكل الرقم (٥ ــ ١)

قروض بيت التمويل الكويتي بحسب نمط التمويل (رسم بياني دائري)

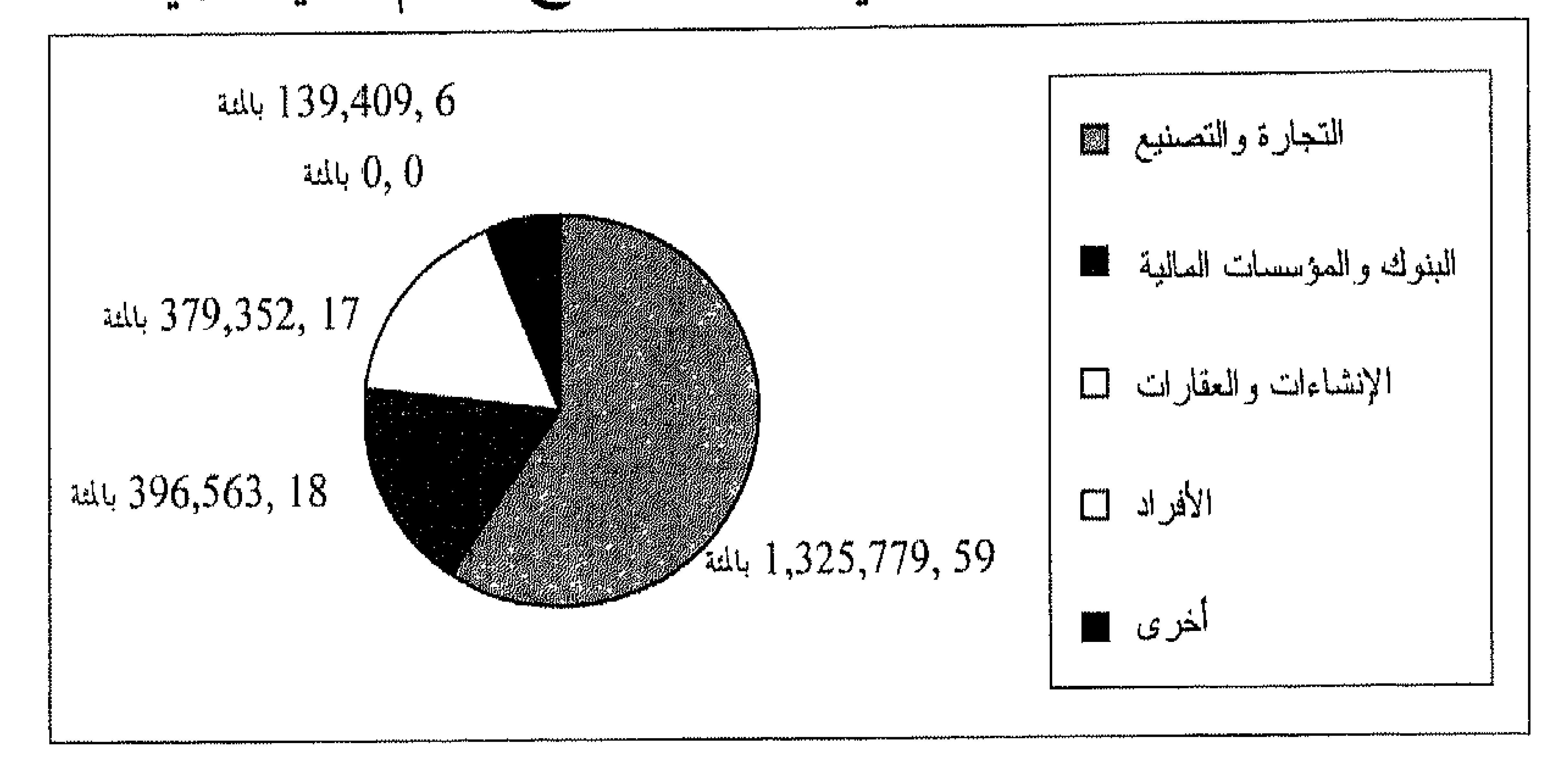


الشكل الرقم (٥ ــ ٢)

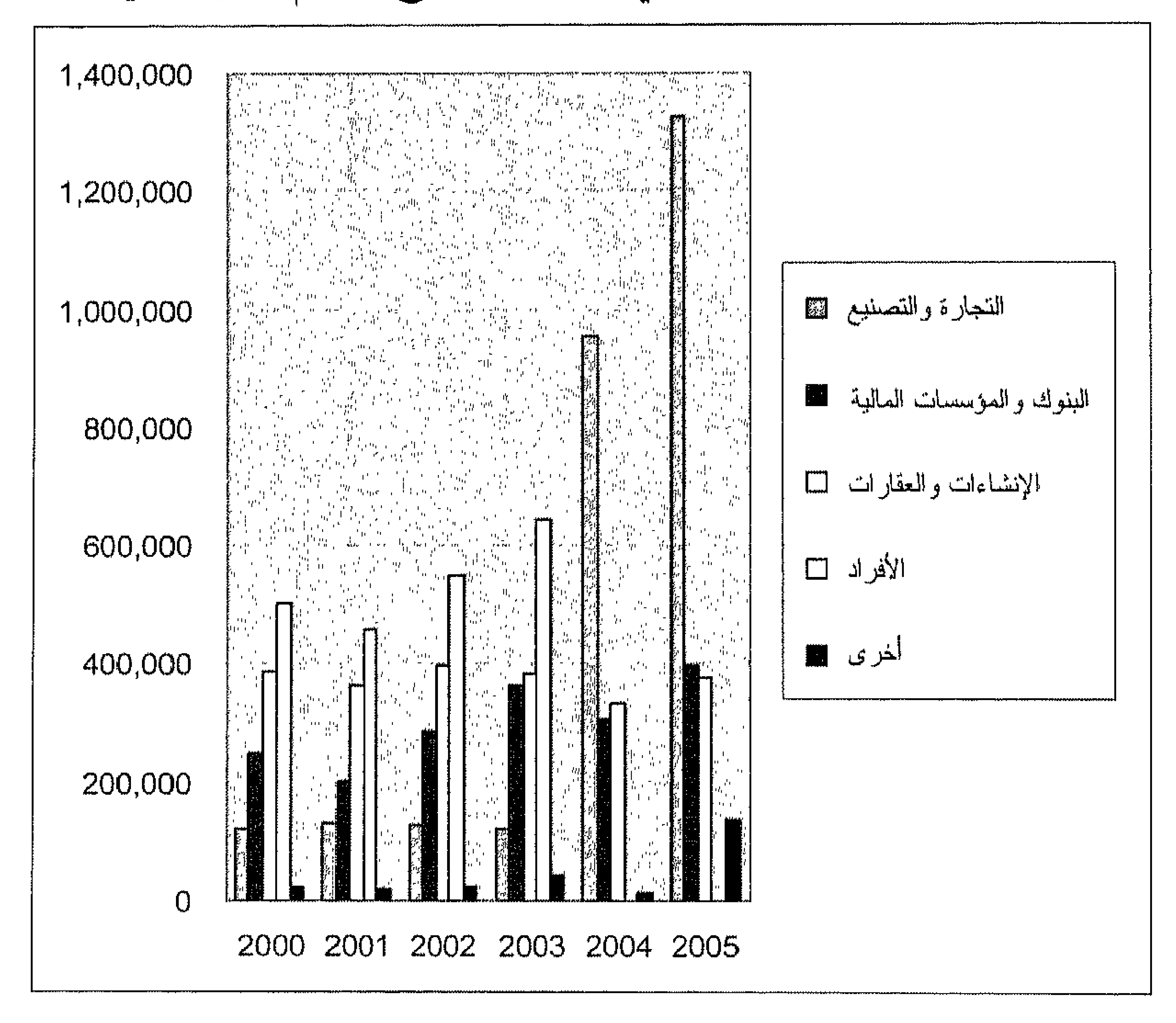
قروض بيت التمويل الكويتي بحسب نمط التمويل (رسم بياني عادي)



الشكل الرقم (٥ ــ ٣)
قروض بيت التمويل الكويتي بحسب القطاع (رسم بياني دائري)



الشكل الرقم (٥ ــ ٤)
قروض بيت التمويل الكويتي بحسب القطاع (رسم بياني عادي)



الجدول الرقم (٥ ـ ٣)
أكبر ١٠٠ مصرف عربي بحسب رأسمالها في السوق
(بملايين الدولارات الأمريكية)

اسم المصرف	البلد	رأس المال السوقي في ٣٠/٦/ ٢٠٠٥	رأس المال السوقي في ٣٠/٦/ ٢٠٠٦	نسبة النمو بالمئة	الترتيب	
					٢٠٠٦	٢٠٠٥
مصرف الراجحي	٥٩٩٣٧	السعودية	٣٩٦١٦	٥١,٣٠	١	١
مجموعة سامبا المالية	٢٧٩٩٩	السعودية	٢٩١١٨	-٣,٨٠	٢	٢
ساب (البنك السّعودي البريطاني)	١٨٦٤٩	السعودية	١٧٤٦٦	٦,٨٠	٣	٤
بنك الرياض	١٦٦٦٦	السعودية	٢١٥١٢	-٢٢,٥٠	٤	٣
البنك السعودي الفرنسي	١٥٢٠٩	السعودية	١٤٧٢٣	٣,٣٠	٥	٥
بنك الكويت الوطني	١٣٣٨٩	الكويت	٧٩٠٨	٦٩,٣٠	٦	١٤
البنك العربي	١٢٦١٢	الأردن	١١٥٦٤	٩,١٠	٧	٨
البنك الأهلي العربي	١٠٤٢١	السعودية	١١٥٣٣	-٩,٦٠	٨	٩
بيت التمويل الكويتي	٨٦٣٨	الكويت	٤١٧٠	١٠٧,١٠	٩	٢٤
بنك الجزيرة	٨٥٢٧	السعودية	٣٤٠٨	١٥٠,٢٠	١٠	٢٥
بنك أبو ظبي التّجاري	٨٥١٦	الإمارات	٩٧٢٩	-١٢,٥٠	١١	١١
بنك الإمارات الدولي	٨٣١٧	الإمارات	١٠٧٥٥	-٢٢,٧٠	١٢	١٠
بنك أبو ظبي الوطني	٨٢٩٩	الإمارات	١٣١٠١	-٣٦,٧٠	١٣	٦
بنك البلاد	٨٠٢٠	السعودية	١٢٣٠٣	-٣٤,٨٠	١٤	٧
بنك الاستثمار السّعودي	٧٧١٦	السعودية	٧٦٤٥	٠,٩٠	١٥	١٥
بنك قطر الوطني	٧٦٨٦	قطر	٨٩٧٢	-١٤,٣٠	١٦	١٣
بنك دبي الإسلامي	٧٦٦٢	الإمارات	٩١٠٤	-١٥,٨٠	١٧	١٢
بنك المشرق	٦٦٠٣	الإمارات	٦٢٥٠	٥,٧٠	١٨	١٩
البنك السّعودي الهولندي	٥٥٥٦	السعودية	٦١٤٢	-٩,٥٠	١٩	٢٠
بنك الخليج الأوّل	٤٧٦٥	الإمارات	٦٨٠٧	-٣٠,٠٠	٢٠	١٦
البنك التّجاري الكويتي	٤٦١٦	الكويت	٢٩٥٨	٥٦,١٠	٢١	٢٧
بنك قطر التّجاري	٤٤١٢	قطر	٤٨١٥	-٨,٤٠	٢٢	٢١

يتبع

تابـــع

بنك الخليج	٤٣٨١	الكويت	٣٢٣٩	٣٥,٣٠	٢٣	٢٦
بنك دبي الوطني	٤٢٠١	الإمارات	٦٤٩٥	ـ ٣٥,٣٠	٢٤	١٧
بنك الاتحاد الوطني	٤١٩٥	الإمارات	٤٤٢٥	ـ ٥,٢٠	٢٥	٢٢
بنك الدوحة	٣٩٥٧	قطر	٤٢٠٨	ـ ٦,٠٠	٢٦	٢٣
بنك الوفاء التجاري	٣٩١١	المغرب	٢١٩١	٧٨,٥٠	٢٧	٣٠
بنك قطر الإسلامي	٣٩٠٩	قطر	٦٣٩١	ـ ٣٨,٨٠	٢٨	١٨
البنك الأهلي المتحد	٢٨١٢	البحرين	٢١٣٢	٣١,٩٠	٢٩	٣١
بنك الإسكان للتجارة والتمويل	٢٧٩١	الأردن	٢١١٧	٣١,٨٠	٣٠	٣٢
بنك أبو ظبي الإسلامي	٢٤٩٣	الإمارات	٢٠٩٨	١٨,٨٠	٣١	٣٣
البنك الأهلي الكويتي	٢٤٢٠	الكويت	١٥٣٤	٥٧,٨٠	٣٢	٣٩
بنك دبي التّجاري	٢٣٥٢	الإمارات	٢٦٤٠	ـ ١٠,٩٠	٣٣	٢٨
بنك انفست كورب	١٨٨٧	البحرين	١٦٠٠	١٧,٩٠	٣٤	٣٨
بنك مسقط	١٨٧٦	عمان	١٩٤٦	ـ ٣,٦٠	٣٥	٣٥
بنك الكويت والشرق الأوسط	١٧٩٥	الكويت	١٠٣٧	٧٣,٠٠	٣٦	٤٩
بنك التّجارة الخارجية المغربي	١٧٣٩	المغرب	١٠١٥	٧١,٤٠	٣٧	٥٠
بنك برقان	١٧٣٩	الكويت	١١٥٤	٥٠,٨٠	٣٨	٤٦
مصرف قطر الدولي الإسلامي	١٧١٣	قطر	٢٥٠٠	ـ ٣١,٥٠	٣٩	٢٩
البنك العقاري الكويتي	١٧٠١	الكويت	١٣٨٣	٢٣,٠٠	٤٠	٣
بيت التمويل الخليجي	١٦٥٠	البحرين	١٣٤٣	٢٢,٨٠	٤١	٤٤
بنك بوبيان	١٥٣٩	الكويت			٤٢	
البنك العربي المتحد	١٣٩١	الإمارات	١٧٠٩	ـ ١٨,٦٠	٤٣	٣٧
البنك الوطني للفجيرة	١٣٦٩	الإمارات			٤٤	
البنك التجاري الدولي ـ مصر	١٣٣١	مصر	١٠٧٣	٢٤,١٠	٤٥	٤٨
البنك الوطني لأم القيوين	١٢٦٩	الإمارات	٢٠٤٢	ـ ٣٧,٨٠	٤٦	٣٤
بنك البحرين الوطني	١١٩٦	البحرين	١٥٠٤	ـ ٢٠,٥٠	٤٧	٤٠
البنك الوطني لرأس الخيمة	١١٥٠	الإمارات			٤٨	
المؤسسة المصرفية العربية	١١٤٠	البحرين	١١٣٠	٠,٩٠	٤٩	٤٧
بنك البحرين والكويت	١١٢١	البحرين	٩٥٢	١٧,٧٠	٥٠	٥١

يتبـــع

تابــع

بنك الشارقة	١٠٧٢	الإمارات	١٤٨٩	ـ ٢٨,٠٠	٥١	٤١
البنك الوطني العماني	١٠٤٧	عمان	٨١٦	٢٨,٣٠	٥٢	٥٤
بنك قطر الأهلي	٩٤٥	قطر	٨٩١	٦,١٠	٥٣	٥٢
بنك الاستثمار	٩٤٥	الإمارات	١٨٤٧	ـ ٤٨,٨٠	٥٤	٣٦
البنك التجاري الدولي	٩٣٩	الإمارات	١١٦١	ـ ١٩,١٠	٥٥	٤٥
مصرف الشارقة الإسلامي	٩١٦	الإمارات	١٤٢٧	ـ ٣٥,٨٠	٥٦	٤٢
بنك الائتمان العقاري والفندقي ـ C. I. H.	٨١٨	المغرب	٢١٢	٢٨٥,٢٠	٥٧	٧٩
بنك الخليج المتحد	٦٨٠	البحرين	٥٥٢	٢٣,٣٠	٥٨	٦١
بنك عمان الدولي	٦٥٠	عمان	٨٤٧	ـ ٢٣,٣٠	٥٩	٥٣
البنك المركزي الشعبي	٦٤٢	المغرب	٤٧٤	٣٥,٤٠	٦٠	٦٣
بنك عودة - GDR	٦٣٠	لبنان	٢٣٩	١٦٣,٦٠	٦١	٧٦
بنك الائتمان المغربي C. D. M.	٦٢٤	المغرب	٣٦٩	٦٩,٠٠	٦٢	٦٦
البنك المصري الأمريكي (EAB)	٥٨٢	مصر	٦٢٨	ـ ٧,٣٠	٦٣	٥٧
بنك الكويت الأردني	٥٦١	الأردن	٦٥٢	ـ ١٤,٠٠	٦٤	٥٦
بنك بلوم ـ GDR	٥٤٠	لبنان	١٨٠	٢٠٠,١٠	٦٥	٨١
مصرف تونس ـ BT	٤٥٩	تونس	٣٥٥	٢٩,٣٠	٦٦	٦٧
بنك بيبلوس	٤٥٥	لبنان	١٣٧	٢٣٢,٢٠	٦٧	٨٤
البنك الوطني الأردني	٤٤٦	الأردن	٣٤٩	٢٧,٨٠	٦٨	٦٨
بنك شامل البحريني	٤٣٧	البحرين	٣٨٠	١٥,٢٠	٦٩	٦٥
بنك ظفّار	٤٢٥	عمان	٥٧٧	ـ ٢٦,٥٠	٧٠	٥٩
مصرف البحرين الإسلامي	٤٢١	البحرين	٢٧٢	٥٤,٩٠	٧١	٧١
بنك السلام	٤١٤	البحرين			٧٢	
بنك القاهرة ـ عمّان	٣٩٥	الأردن	٥٦٥	ـ ٣٠,١٠	٧٣	٦٠
بنك الأردن	٣٩١	الأردن	٦٦٣	ـ ٤١,١٠	٧٤	٥٥
البنك الدولي العربي التونسي ـ BIAT	٣٦٢	تونس	٢٣٩	٥١,٤٠	٧٥	٧٥
بنك HSBC مصر	٣٣٢	مصر	٢٧٤	٢٠,٩٠	٧٦	٧٠

يتبــع

تابــع

بنك رأس المال لأردني	٣٢٩	الأردن	٥٤٦	ـ ٣٩,٧٠	٧٧	٦٢
بنك الدلتا الدولي	٢٩٠	مصر	١٦٨	٧١,٩٠	٧٨	٨٣
بنك الاتحاد للتوفير والاستثمار	٢٨٦	الأردن	٦٠١	ـ ٥٢,٥٠	٧٩	٥٨
بنك إثمار	٢٧٣	البحرين			٨٠	
البنك الوطني المصري	٢٧١	مصر	١٣٦	٩٩,٠٠	٨١	٨٥
البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار	٢٤١	الأردن	٣٣٢	ـ ٢٧,٥٠	٨٢	٦٩
بنك الإمارات الإسلامي	٢٢٥	الإمارات	٢٢٤	٠,٤٠	٨٣	٧٧
بنك مصر الدولي	٢١٥	مصر	٤٥١	ـ ٥٢,٤٠	٨٤	٦٤
بنك الخليج المصري	٢١١	مصر	١١٠	٩١,٣٠	٨٥	٨٩
بنك بيروت	١٨٦	لبنان	١١١	٦٧,٧٠	٨٦	٨٧
بنك طيب	١٨١	البحرين	١١٧	٥٤,٣٠	٨٧	٨٦
البنك العربي التونسي ـ ATB	١٧٩	تونس	٩١	٩٧,٢٠	٨٨	٩٣
البنك البحريني السعودي	١٧٢	البحرين	١٧٥	ـ ١,٥٠	٨٩	٨٢
البنك التجاري الأردني	١٧٢	الأردن	٢٧٠	ـ ٣٦,٣٠	٩٠	٧٣
بنك الإسكان ـ BH	١٦٨	تونس	١١١	٥١,٠٠	٩١	٨٨
بنك الإمارات العربي الاستثماري	١٦٧	الإمارات			٩٢	
بنك الاستثمار والتمويل الأردني	١٦٣	الأردن	٢٧١	ـ ٣٩,٧٠	٩٣	٧٢
بنك الاستثمار العربي الأردني	١٥٦	الأردن	٢٠٥	ـ ٢٣,٨٠	٩٤	٨٠
بنك B. L. C.	١٤١	لبنان	٨٦	٦٣,٧٠	٩٥	٩٤
بنك آمين -AB	١٣٩	تونس	٩٨	٤٢,٥٠	٩٦	٩١
بنك الاتحاد الإسكاني	١٣٨	عمان	٢١٥	ـ ٣٥,٩٠	٩٧	٧٨
المؤسسة المصرفية العربية (الأردن)	١٣٤	الأردن	٢٥٤	ـ ٤٧,٢٠	٩٨	٧٤
المؤسسة التونسية للبنوك ـ STB	١٢٨	تونس	٩٥	٣٤,٧٠	٩٩	٩٢
الاتحاد الدولي للبنوك ـ UIB	١٢٤	تونس	١٠٤	١٩,٦٠	١٠٠	٩٠

المصدر : الاقتصاد والأعمال (أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦).

الجدول الرقم (٥ ـ ٤)
تصنيف مؤسسات الصناعة المصرفية الإسلامية
بحسب رأسمالها في السوق (بملايين الدولارات الأمريكية)

م	اسم المصرف	البلد	الأصول	الترتيب	حصص المساهمين	الترتيب	الأرباح	الترتيب
١	مصرف الراجحي	السعودية	٢٥,٣٤١,٤٣٤	١	٣,٥٩١,٥٢٤	١	١,٥٠٢,١٠٠	١
٢	بيت التمويل الكويتي	الكويت	١٦,٠٣١,٢٢٦	٢	٢,٠٩٤,٥٥٨	٢	٤٠٦,٤٦٢	٢
٣	بنك دبي الإسلامي	الإمارات	١١,٧٠٦,٥٨٣	٣	١,٠٤٥,٢٥٠	٣	٢٨٩,٥١١	٣
٤	مجموعة البركة	البحرين	٦,٢٧٦,٣٤٣	٩	٧٦٧,١٣٣	٤	١٠٢,٨٨٦	٥
٥	بنك أبو ظبي الإسلامي	الإمارات	٦,٠٤١,٢٢١	١٠	٥٥٠,٧٥٢	٥	٩٣,٧٩١	٩
٦	بنك الجزيرة	الإمارات	٣,٧٧٨,٠٤٠	٤	٧١١,٩٦١	٦	٢٣٣,١٥٣	٦
٧	بنك قطر الإسلامي	قطر	٢,٦٢٤,٠٥٤	٥	٥٧٥,٧٦٥	٧	١٨٩,٢٣٥	٧
٨	البنك العقاري الكويتي	الكويت	٢,٦٢١,٩٣٨	١٥	٥٤٨,١٧٥	٨	٣٣,٢٠٩	١٠
٩	بنك البلاد	السعودية	١,٨٩٥,٨٦٢	٢٠	٧٧٣,٠٩١	٩	٢٦,١٥٦ـ	٤
١٠	آرش كابيتا	البحرين	١,٨٦٥,٢٢١	٨	٤٢٤,٥٥٢	١٠	١٠٤,٣٣٢	١١
١١	بنك قطر الإسلامي الدولي	قطر	١,٧٤٠,٥٦٢	٧	٢٤٢,٣٨٧	١١	١٢٧,٩١٩	١٦
١٢	بنك الشامي	البحرين	١,٥٢٦,٤٣٨	١٣	٣٣٧,٩١١	١٢	٣٩,١٢٠	١٤
١٣	بنك الشارقة الإسلامي	الإمارات	١,٤٤٢,٣٤٠	١٢	٥٧٣,٤٨٥	١٣	٥٠,٦٥٨	٨
١٤	بنك بوبيان	الكويت	١,١٢٤,٨٩٤	١٦	٣٦٦,١٥٤	١٤	٢٣,٤٧٣	١٢
١٥	بيت الاستثمار الخليجي	البحرين	١,٠٩٩,٧٦٧	٦	٣٥٢,٣٦٤	١٥	١٣٠,٤٩٩	١٣
١٦	بنك البحرين الإسلامي	البحرين	٨٥٠,٦٥٣	١٧	١٩٠,٧٣٧	١٦	١٩,٦٠٢	١٧
١٧	بنك إثمار	البحرين	٤٤٢,٣٤٨	١٤	٢٥٢,٧٧٧	١٧	٣٧,٥٧٦	١٥
١٨	بنك طيب	البحرين	٤٣٥,٠٥١	١٨	١٤٩,٤٥٣	١٨	١٨,٦٦٤	١٨
١٩	بنك المستثمرون	البحرين	١٣٨,٣٢٣	١١	١٣١,٠٢٧	١٩	٥٢,٩٢٢	١٩
٢٠	بنك أداكس للاستثمار	البحرين	١٥,١٢١	١٩	١٤,٣٨٤	٢٠	٣,٢٤٢	٢٠

المصدر: المصدر نفسه.

الجدول الرقم (٥ ـ ٥ أ)
أنماط التمويل بحسب القطاع للمصارف الإسلامية
(بالنسبة المئوية من إجمالي التمويل)

العام	التجارة	الزراعة	الصناعة	الخدمات	العقارات	قطاعات أخرى
١٩٩٣	٣٠,٥٠	١٣,٣٠	٣٠,١٠	١١,٤٠	n/a	١٤,٧٠
١٩٩٤	٢٦,٩٦	١٣,٣٢	٢٧,٥٤	١٤,٧٩	٥,٤٠	١١,٩٦
١٩٩٥	٢٩,٨١	٨,٥٣	١٨,٩١	١٣,١٠	١٢,١٠	١٧,١٣
١٩٩٦	٣١,١٧	٧,٥٠	١٨,٨٢	١٣,١٧	١١,٦٧	١٧,٦٧
١٩٩٧	٣٢,٠٠	٦,٠٠	١٧,٠٠	١٢,٠٠	١٦,٠٠	١٦,٠٠

الجدول الرقم (٥ ـ ٥ ب)
أنماط التمويل للمصارف الإسلامية (بالنسبة المئوية من إجمالي التمويل)

العام	المرابحة	المشاركة	المضاربة	الإجارة	أنماط أخرى
١٩٩٤	٤١,٥٤	٨,١٧	١٢,٥٦	٨,٧	٢٦,٧٩
١٩٩٥	٤٥,٥٨	٨,٧٢	١٥,٢٥	٩,٧٢	٢١,٠٦
١٩٩٦	٤٠,٣	٧,٢	١٢,٧	١١,٥	٢٨,٣
١٩٩٧	٣٧	١٩	٦	٩	٢٩

المصدر: الجمعية الدولية للبنوك الإسلامية (١٩٩٧)، ومحمد عمر شابرا وطارق الله خان، **الرقابة والإشراف على المصارف الإسلامية** (جدّة: البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ٢٠٠٠).

الفصل السادس

اللجان الإشرافية ومأزق الاجتهاد

رأينا سابقاً كيف أثرت القيم التجارية، خصوصاً في جنيف في القرن السادس عشر، في الاعتقادات المسيحية لتتكيّف مع حقائق الحياة التجارية. وعلى مرّ القرون، وبفعل تزايد قوتها بفعل الثورات العلمية والصناعية، عملت التجارة عموماً على علمنة القيم المسيحية الأوروبية. أما في العالم الإسلامي، فقد حاولت الصناعة المصرفية الإسلامية خلال العقود الأربعة الماضية أن تعكس هذه الظاهرة، بتعديل قواعد التجارة لتتلاءم مع الشريعة الإسلامية. وبهذه الطريقة، فهي «تعزز دور الشريعة في مجال الحياة التجارية، التي تحكمها القواعد العلمانية في كافة أنحاء بقيّة بلدان العالم»[1]. وقد أنشئت اللجان الإشرافية الإسلامية في المصارف الإسلامية لإضفاء الطابع الرسمي، ولتأكيد دور الشريعة.

أولاً: اللجان الإشرافية

قامت المصارف الإسلامية بتشكيل لجان إشرافية دينية داخل كلّ مصرف، تسمّى الهيئة الشرعية، لضمان التوافق الكامل للقواعد التجارية مع أحكام الشريعة ولتأكيد إسلاميتها. وقد تطور الأمر في البلدان الإسلامية إلى أن أصبحت المصارف المركزية التي تنظّم عمل الصناعة المصرفية الإسلامية، تلزم المصارف الإسلامية بتشكيل هيئات شرعية. ويرى بكر أنّ سلطات هذه الهيئات تتفاوت من مصرف إلى آخر. وبشكل عام، ينظر إلى مسؤولياتها كإشرافية واستشارية معاً[2]، ويتوقّع أن يتوسع دورها لمزاولة الاجتهاد، لأنّها تقع ضمن بيئة تحرّض على الاجتهاد. ويفترض أن يكون أعضاء الهيئات الإشرافية الشرعية متفقهين في

(1) Frank Vogel and Samuel L. Hayes, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk and Return* (The Hague: Kluwer Law International, 1998), p. 19.

(2) Mohamed Bakar, «The Shari'a Board and Issue of Shari'a Ruling,» in: Simon Archer and Rifaat Ahmed Abdel Karim, eds., *Islamic Finance: Innovation and Growth* (London: Euro Money for AAOIFI, 2002), p. 74.

القانون التجاري الإسلامي (فقه المعاملات)، وكذلك في الجوانب الأخرى من الشريعة. وقد انتقد البعض الممارسة الحالية لوجود هيئة إشرافية شرعية مخصّصة لكلّ مصرف إسلامي، بسبب إمكانية تولّد آراء مختلفة حول قضية ما في البلد نفسه، كما نُظر إلى تلك الممارسة باعتبارها مضاعفة للجهود.

وقد اقترح بكر[٣] إنشاء هيئة شرعية إشرافية مركزية يكون أعضاؤها خبراء في الفقه (علم التشريع)، والاقتصاد والمالية. وتزوّد هذه اللجنة المصارف الإسلامية بإجراءات الحوكمة من خلال الهيئة التنظيمية، أي المصرف المركزي للبلد المعني. وبتحقيق مركزية لجان الشريعة، يتم تفادي ازدواجية عملية المراقبة، كما يتم توفير الجهد والمال، وتحقيق اتساق الاستشارات والتعليمات. هذا وتمتلك المصارف المركزية في كلّ من البحرين والسودان وماليزيا لجاناً استشارية شرعية مرتبطة بها، لكن هذا لا يعني أنّه من الإلزامي على المصارف الإسلامية في البلدان المعنية أن تقوم بإلغاء الهيئات الشرعية الخاصة بها، باعتبار أنه يجب تحقيق الهدف المنشود بتفادي مضاعفة الجهود، بل يمكن للمصارف الإسلامية المحليّة أن تطلب رأي الهيئة الشرعية المركزية عندما تفشل هيئاتها الخاصة في حلّ قضية ما.

إن القانون المصرفي الإسلامي الجديد، الذي تمّ التصديق عليه من قبل مجلس الأمة الكويتي في حزيران/يونيو ٢٠٠٣، يُلزم المصارف الإسلامية بأن تكون لديها هيئات شرعية تتكون من ثلاثة أشخاص على الأقل، لكنه لم يُلزم بنك الكويت المركزي بأن تكون لديه هيئته الشرعية الإشرافية الخاصة. فقد نصّ القانون الجديد على أنّ أيّ نزاع غير محسوم بين الهيئات الشرعية في المصارف الإسلامية في الكويت يُرفع إلى هيئة الفتوى (الرأي القانوني المستند إلى شريعة) في وزارة الأوقاف (وزارة الشؤون الدينية). ويرى عبد الستّار القطان، وهو عضو هيئة شرعية في إحدى المؤسسات المالية الإسلامية في الكويت، أن هذا الاشتراط في القانون الجديد يبدو غير عملي، لأن أعضاء هيئة الفتوى أنفسهم يفتقرون إلى الخبرة في مجال الصناعة المصرفية الإسلامية[٤]. ويثير هذا قضية مدى ملاءمة علماء الدين لتقديم النصيحة في الأمور المالية، بما فيها الصناعة المصرفية الإسلامية، إذ يتمثل لبّ القضية في عدم امتلاك الفقهاء للمؤهلات اللازمة في

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٤) المستثمرون (٢٢ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣)، ص ٤٠.

مجال يجب أن يتخذوا فيه الأحكام. إن العديد من مؤسسات التمويل الإسلامي لديها إدارة للإشراف الشرعي، وهي تنسّق عادة بين الهيئة الإشرافية الشرعية والإدارات الوظيفية. وتقوم إدارة الإشراف الشرعي بمساعدة المدراء المفوّضين في الأمور الشرعية اليومية، وتجيب عن بعض أسئلتهم، بينما ترفع أسئلة أكثر أهمية لكي تناقشها وتجيب عنها الهيئة الشرعية. وفي معرض تنسيقها بين الإدارات الوظيفية والهيئة، قد تقوم إدارة الإشراف الشرعي بإعادة صياغة السؤال المطروح لتسهيل الحصول على جواب واضح من اللجنة. وفي المثال الذي حصل عليه المؤلّف من ملف إحدى المؤسسات المالية في الكويت، مرّ السؤال بمناقشة مفصّلة بين إدارة الاستثمار وإدارة الإشراف الشرعي، قبل أن يُرفع إلى الهيئة الشرعية في الشركة نفسها. وقد أعادت إدارة الإشراف الشرعي صياغة السؤال سبع مرات قبل أن يظهر في شكله النهائي المذكور في ما يلي:

ـ السؤال:

في كثير من الأحيان، تقوم الشركات المساهمة المدرجة في سوق الكويت للأوراق المالية بالمتاجرة في أسهمها الخاصة أو بيعها أو شرائها، بهدف المحافظة على ثمن مرتفع إلى حدّ معقول لأسهمها. وتمثل هذه معاملة تجارية شائعة، تزاولها مؤسسات التمويل الإسلامي، بالإضافة إلى غيرها. فهل هذه الممارسة موافق عليها من قبل السلطات الإشرافية الحكومية (وزارة التجارة والمصرف المركزي) التي نظّمت هذه الممارسة بإصدار اللوائح والتعليمات ذات العلاقة؟ وهل إدارة الاستثمار مهتمة بمعرفة القاعدة الشرعية بهذا الخصوص؟

ـ الجواب:

بعد أن استمع أعضاء الهيئة الشرعية إلى تفسير هذه المسألة، اكتشفوا أنّ الحقيقة حول هذه الممارسة هي أن الأشخاص المسؤولين في الشركة (أعضاء مجلس الإدارة أو المدراء المفوضين) يلجأون إلى شراء بعض حصص الشركاء في الشركة لضمّها إلى ملكية الشركة، كما اكتشفوا أنّ هذه الممارسة محكومة بالتعليمات والقواعد الصادرة عن السلطات الحكومية المعنية. وقد اكتشفت الهيئة أنّ هذه الممارسة متوافقة مع الشريعة من حيث المبدأ، بيد أنّه سيتم التوصل إلى قرار نهائي بهذا الخصوص خلال اجتماع الهيئة القادم، بعد أن تدرس اللجنة القواعد والتنظيمات الصادرة عن وزارة التجارة والبنك المركزي (انتهى).

وقد قام حسن داود بتقصّي مؤهلات أعضاء الهيئات الشرعية في أكثر من

٦٠ مؤسسة مالية إسلامية في منطقة الخليج في العام ١٩٩٦، فوجد أن ٧٦,٦ بالمئة من المستشارين تلقوا تدريباً، ولديهم مؤهلات في الشريعة، و٨,٦ بالمئة كانوا متفقهين في كلّ من القانون الشرعي والقانون التجاري، و١١,٤ بالمئة كانوا مستشارين جمعوا بين الخبرة في القانون الشرعي والاقتصاد(٥). ويعتقد بكر أنّه برغم أنّ هذا المسح أجري منذ سنوات بعيدة، فإنه ما زال يمنحنا تقريراً دقيقاً عن تعليم ومؤهلات أعضاء الهيئات الشرعية اليوم(٦).

ومن المؤكّد أن النسبة المئوية من المستشارين المؤهلين في مجالات متعددة، أي ١١,٤ بالمئة، تعدّ نسبة منخفضة، وقد يمثّل هذا سبباً لإحباط مدراء المصارف الإسلامية المهتمين برؤية وتفهم أفضل لأهداف عملهم من قبل أعضاء الهيئات الشرعية. وفي استقصاء للخلفية التعليمية لأعضاء الهيئات الشرعية في المؤسسات المالية في الكويت، اكتشف المؤلّف أنهم يحملون عادة مؤهلات في الشريعة، وقليلون جداً من يجمعون بينها وبين الاقتصاد. ومن بين قائمة مستشاري اللجان الشرعية للمصارف الإسلامية والمؤسسات المالية في الكويت، والمدرجة في الملحق الرقم (٢)، نجد أن اثنين منهم فقط جمعا بين الاقتصاد والشريعة.

وهناك أيضاً إشارات إلى أن وظيفة تقديم الاستشارات إلى المصارف الإسلامية حول الأمور الشرعية قد تطوّرت إلى عمل خاص، كما أدركت شركات تدقيق الحسابات ضرورة أن يمتلك بعض موظّفيها على الأقل معرفة كافية بالقانون الشرعي في ما يتعلق بالتمويل الإسلامي. فقد أدى مناخ العمل في منطقة الخليج، مع ازدهار قطاع التمويل الإسلامي هناك، إلى خلق طلب على الموظّفين الدارسين للشريعة في قطاع التمويل الإسلامي. وكثيراً ما تعرض المصارف، والجامعات، والمكاتب الاستشارية، دورات تدريبية في هذا الموضوع، في حين أصبح دمج دراسة الاقتصاد مع الشريعة خياراً للعديد من طلاب الجامعة، لأنه يزوّدهم بأساس جيد للتوظيف في مؤسسة مالية إسلامية. وفي فترات لاحقة، سيطمح بعضهم إلى اكتساب عضوية إحدى الهيئات الاستشارية الشرعية. وقد توسّع أيضاً تنظيم المؤتمرات حول الأمور الشرعية المتعلّقة بالتمويل الإسلامي، إلى درجة أنّها اجتذبت النقد حتّى من المدافع الأكثر وفاء للأعمال المصرفية الإسلامية. فقد انتقد مدير تحرير مجلة **المصرفي الإسلامي** هذا التهافت

---

(٥) Bakar, Ibid., p. 77.

(٦) المصدر نفسه، ص ٧٨.

على عقد المؤتمرات: «لا يهدف أغلب منظّمي المؤتمرات سوى إلى المال، فالصناعة المصرفية الإسلامية تمثل أحدث الصرعات، وهم يريدون الاستفادة منها، لكن ليس لديهم التزام أيديولوجي بالنظام الإسلامي للإدارة المالية»(٧).

في مثل هذه المؤتمرات، يتوقّع من المشاركين الالتزام، لأغلب الوقت، بموضوع معينّ لا يسمح بأيّ انتقاد لمبادئ التمويل الإسلامي. بينما يشجّع في الموضوع نفسه على إلقاء اللوم على الصناعة المصرفية التقليدية في المشاكل الاجتماعية والاقتصادية التي يعانيها العالم، كما يجد العديد من المشاركين صعوبة في الكشف عن آرائهم الحقيقية. وكما أخبر أحد أولئك المشاركين محرّر مجلة **المصرفي الإسلامي**: «خارج الإطار الرسمي، وفي مكتبي، يمكنني أن أكون صريحاً بقدر الإمكان معك. لكن في لقاء عامّ، سيكون ذلك مستحيلاً»(٨). من الممكن أن تكتشف قلة الأصالة أو كثرة النفاق بسهولة، وكثيراً ما يتم التعرّف عليهما بحقيقة أنّ كثيراً من المستثمرين في التمويل الإسلامي هم أنفسهم مستثمرون في الصناعة المصرفية التقليدية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن مشاركة أعضاء الهيئات الشرعية في هذه المؤتمرات ضعيفة، ولا تمثل الثقل الذي يتوقّع منهم أن يؤدوه في تقدّم الصناعة المصرفية الإسلامية. وكذلك، بالنظر إلى الخلفية الأكاديمية لأعضاء الهيئات الشرعية، فهم مدركون بالكاد للبيئة الاقتصادية المتغيّرة في العالم أو لتاريخ الفكر الاقتصادي، مما يجعلهم أقلّ احتمالاً لأن يكونوا مؤهّلين لمزاولة الاجتهاد أو التفكّر الحرّ.

ثانياً: مأزق الاجتهاد

إنّ قضية الاجتهاد على صلة وثيقة بالطريقة التي يقرأ بها المسلم القرآن كنصّ قدسي. إن معنى وأهمية كلمة واحدة، أو آية أو سورة، ليسا متماثلين بالنسبة إلى جميع القرّاء المسلمين. ويمكننا تعداد مئات المتغيّرات التي قد تحدّد معنى أو أهمية النصّ القدسي الذي يُقرأ، ويمتد هذا من الحالة النفسية للقارئ المسلم إلى الحدّ الذي يدرك معه التاريخ، ليس فقط تاريخ الإسلام، ولكن تاريخ الأديان الأخرى أيضاً. وهناك متغيّر مهم آخر يؤثّر في القارئ المسلم، وهو مدى التعرّض للمعرفة الإنسانيّة الكليّة، ويتضمّن هذا المتغيّر مقدار المعرفة التي اكتسبها المرء

(٧) *Islamic Banker* (June 2003), p. 2.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢.

وخبرها في حياته، التي تتضمّن التاريخ، والعلوم الطبيعية والاجتماعية، والأدب والفلسفة. ومن المتوقّع أنّ يكون تفسير المسلم للنصّ القدسي أكثر تحجراً، كلّما قلّت معرفته.

ينعكس تفسير النصّ القدسي على موقف المسلم/المسلمة تجاه نفسه/ نفسها وتجاه الآخرين. ومن المؤكّد أن طلال أسد محق في التلميح إلى مرونة تفسيرات النصّوص القدسية. وقد انتقد أسد تلك الخاصية السحرية التي تُعتبر فريدة من نوعها في الإسلام: «تنسب خاصية سحرية إلى النصوص الدينية الإسلامية، لأنه يقال إنّها جوهرياً أحادية المعنى (لا يمكن أن تخضع معانيها للجدال كما يصرّ عليه «الأصوليون»)، ومُعدية (ما عدا في ما يتعلق بالمستشرق الذي يكون لحسن حظه محصّناً ضدّ قوّتها الخطرة). والحقيقة أنّه في الإسلام، كما هو الحال في المسيحية، هناك تاريخ معقّد من التفسيرات المتغيّرة، وهناك تفريق معروف بين النصّ القدسي والمقاربة البشرية تجاهه»(٩).

لكن ما يحدّد هذه «التفسيرات المتغيّرة» هو عامل يتجاوز النصّ القدسي نفسه. فقد استفادت المسيحية من التغيّرات الاقتصادية الكبرى التي اجتاحت العالم الغربي في القرون الأربعة الأخيرة، مسبّبة ثورة في العلم، ولّدت في حدّ ذاتها مزيداً من التغيّرات الاقتصادية، والسياسية والتنمية الاجتماعية. وتمكّنت المسيحية خلال هذه التغيّرات الاقتصادية والاجتماعية المعقّدة إيجاد مكان جديد لها داخل قلوب وعقول المؤمنين واللاأدريين (Agnostics) المسيحيين. لكن المسلمين لم يواجهوا مثل هذه الثورة الاقتصادية والعلمية لتغيير تفسيراتهم، ولكي يطوّروا منظوراً مختلفاً للنصّ القدسي. إنّ اختراع الصناعة المصرفية الإسلامية من رحم تفسير جامد للنصوص القدسية يمثل انعكاساً لهذه الظاهرة. وبرغم حقيقة أنّ هذا «الاختراع» يحمل في طياته أهدافاً علمانية، فهو يظل تفسيراً يعترض سبيل «المرونة» والتحديث. وبالإضافة إلى ذلك، فهو يقيّد ويحدّ من الاجتهاد في الإسلام.

إن تفرّد الصناعة المصرفية الإسلامية في اختيار لوائح وتعليمات التجارة التي تطوّرت في عالم علماني وصياغتها في قالب ديني إسلامي، يثير قضية حول مدى تغيّر أو تطوّر هذا القالب بمرور الوقت لتسهيل التفاعل البنّاء بين القواعد

---

(٩) Talal Asad, *Formation of the Secular: Christianity, Islam and Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), p. 11.

العلمانية والدينية للتجارة. ومن زاوية أخرى، فإن مدى انتقال النمط العلماني من التفكير إلى الدين يعتمد على الدور الذي يتوقّع أن يؤديه أعضاء الهيئة الشرعية: هل يشكّلون عائقاً للتغيير أم أنهم سيكونون القناة التي يجب أن يمرّ من خلالها أيّ تغيير؟ إن أعضاء الهيئة هؤلاء، بمعرفتهم لفقه المعاملات الذي يضمن توافق التعاملات التجارية مع الشريعة، يفترض أن يستعملوا الاجتهاد أو القياس (التناظر) لتحديد ما إذا كانت معاملة بعينها متوافقة مع أحكام الشريعة. ليس الاجتهاد مسألة يعالجها أعضاء الهيئة الشرعية بصفة يومية أو متكررة، بل إنّه أقرب إلى أن يكون جهداً استثنائياً يمرّون به، باستخدام خبرتهم في الفقه للوصول إلى رأي حاسم حول مسألة لم يكن لها سابقة من قبل.

إن المناقشة الشاملة لموضوع الاجتهاد ستلقي الضوء على مجال الحرية التي يتمتّع بها أعضاء الهيئة الشرعية في التوصل إلى قراراتهم. بصفة عامة، فإن منهجية الاجتهاد تمنح بعض درجات الحرية، لكنّها تفرض أيضاً عوائق على التفكير الحرّ. إن الارتباط المقبول على نطاق واسع بين معنى الاجتهاد والابتكار والإبداع، والموجود بين كثير من المسلمين، لا يعكس المعنى الفعلي للاجتهاد في الفقه، فالفقه نفسه غير ثابت النتائج. ويوضح فوغل: «. . . الفقه، على خلاف الشريعة، قد يكون خاطئاً، ومتعدّداً، وغير مؤكّد. تؤخذ الأحكام الفقهيّة على أنّها صادقة، ومن المؤكّد أنّها تمثل قانون الله فقط عندما تكون مبنية على نصّ حرفي منزل، أو عندما يتفق عليها بالإجماع من قبل جميع العلماء المسلمين لعصر ما؛ مثل هذا الاتفاق يسمّى الإجماع»[10].

على سبيل المثال، فإن فتوى الأزهر بتشريع فوائد المصارف لا تشكّل إجماعاً، لأنها لم تتلق دعماً جماعياً من علماء الأزهر، ولا من السلطات الدينية في البلدان الأخرى. لا بُدَّ أن الطنطاوي، شيخ الأزهر، قد مرّ بعملية الاجتهاد أو القياس (التناظر) كما هي موصوفة من قبل الحجج الدينية الكلاسيكية، لكن تصريحه بأن التحديد المسبق لقيمة الربح، كما تمارسه المصارف التقليدية، ليس حراماً، قوبل بمعارضة قوية من رجال الدين داخل مصر وخارجها على حدّ سواء.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن اجتهاد أو قياس الطنطاوي لا يقدّم نفسه

(١٠) Vogel and Hayes, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk and Return*, p. 9.

كانعكاس لتفكير إبداعي أو تفكّر غير مقيّد ينقل نمط التفكير الديني إلى مستوى أعلى، فاستنتاجه حول مشروعية فوائد المصارف نتج من منظور جديد، لكنّه بقي على المستوى نفسه. إن التفسير المبني على أن عميلاً يفوّض سلطة الاستثمار إلى المصرف، الذي يبرّر مشروعية الفوائد، يمثّل انحرافاً أو حركة ضمن نمط التفكير نفسه.

ونظراً إلى فشله في التساؤل عن سبب نزول الوحي، فهو حتّى لا يتبع طريقاً آخر أكثر جرأة. لم يُثر الطنطاوي نقطة أن المسلم يجب أن يتساءل: لماذا أوحى الله تعالى بتحريم الربا؟. ولذلك، فإذا استخدمنا مصطلحات ر. هـ. تاوني[١١]، نجد أن الطنطاوي لم يغيّر المستوى الذي تدور فيه المناقشة، كما فعل كالفن في نقده للكاثوليكية، فقد كان الطنطاوي أبعد ما يكون عن إعلان كالفن بأن الربا لا يكون شراً، إلا إذا آذى جيران المرء. كان هذا أمراً غير متوقّع أن يجيء من الطنطاوي، باعتبار أن قواعد الاجتهاد تضمن أنّ يبقى المجتهد في المستوى نفسه الذي تتم فيه المناقشة، أو ضمن دائرة واحدة. وقد تتسع دائرة الاجتهاد، لكن المستوى لا يتغير أو يرتفع. لذلك سيبقى «اجتهاداً» ينقصه الاجتهاد.

في محاولته لتفسير القانون القدسي المتضمن في النصّ، يمثل الاجتهاد قضية معقّدة لا يضطلع بها سوى عدد قليل من المسلمين. وبالإضافة إلى ذلك، وبرغم أن كلمة «الاجتهاد» تعني التفكّير الحر ضمناً، فالحقيقة أنّ هناك قليلاً جداً من الحرية أو التفكير الحر في التوصل إلى الاستنتاجات في عملية الاجتهاد. وقد عزا فايس ذلك إلى أن: «. . . المقاربة المرتكزة على النصّ، تعتبر الوسيلة الحقيقية الوحيدة التي تطور من خلالها القانون الإسلامي تاريخياً. إنّ الفقيه المسلم النمطي ليس موجّهاً بالحدس، لكن بالدليل النصّي، وبالتالي يصبح الفقه معرفة مفاهيمية بدلاً من إدراك حدسي»[١٢].

وبالتالي، لم تكن هناك فسحة واسعة للفقيه المسلم لأن يعتمد على عملياته العقلية الخاصة، لإثارة الذهن، والتفكّر، والتوصل إلى الأحكام حول قضية

---

(١١) Richard H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (London: Penguin Books, 1964), p. 116.

(١٢) Bernard Weiss, «Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihad,» *American Journal of Law*, vol. 26 (1978), p. 202.

بعينها. لذا، رأى فايس أنّ الفقيه المسلم كان شديد الاختلاف عن خبير القانون الروماني الذي يمكنه أن يصل إلى قرار من لدن حكمته القانونية الخاصة[١٣]. لقد كان خبير القانون الروماني أكثر من مفسر للنصوص، فكان يتوقّع منه معرفة جوهر النصّ، مما يساهم في بناء حكمة جديدة، وبالتالي التوصل إلى استنتاجات جديدة. كان بوسع خبير القانون الروماني أن يضع قواعد جديدة بناء على دراسة النصّ المتوفر، بينما يتوجب على الفقيه المسلم العثور على ما هو موجود في النصّ أصلاً، فالفقيه المسلم يشبه عامل منجم ينقّب عن الذهب أو الحكمة في النصّ. وتتمثل الحكمة الإسلامية المقبولة في أنّ الإسلام مناسب لكلّ مكان وزمان، وتفترض أنّ النصّ معين لا ينضب للحكمة، وبالنسبة إلى كثيرين هو ذخيرة غنية لا نهائية من المعرفة.

فلدى المسلمين لا يمثل الحدس ميزة، باعتبار أنّه قد يُضل المسلم. لذا رأى شيللر أنّه في حين يستطيع خبير القانون الروماني أن يعتمد على حدسه لتطوير حكمة قانونية جديدة، هي ثمرة الاتجاهات المختلفة لذلك العصر، فإن المسلم لا يستطيع ذلك: «كان حدس خبراء القانون الروماني مشتقاً من القوى الاجتماعية والنفسية للعصر الذي عاشوا فيه. في نظر الرومان، كان خبير القانون رجلاً يمتلك الحكمة القانونية عن طريق معرفته وخبرته وبصيرته الثاقبة، عوضاً عن أيّة مهارات لغوية أو تفسيرية، وهي الصفات نفسها التي أعطت خبراء القانون المعاصرين سلطتهم»[١٤].

وبهذا، كان شيللر يصف ما لا يجب أن يكون عليه الفقيه المسلم. ومن الناحية التاريخية، نجد أن أيّة محاولة من جانب الفقيه المسلم لاتباع طريق مشابهة لتلك التي انتهجها الخبير القانوني الروماني، قد تعرّضت للإدانة الشديدة، إن لم تُقمع.

لقد خضعت طبيعة وأوجه قصور الاجتهاد لنقاش واسع من قبل المسلمين منذ القرن التاسع عشر، وبُذلت جهود هائلة من قبل العلماء المسلمين لدحض الادّعاء القائل إن «أبواب» الاجتهاد قد أغلقت بوفاة رابع أئمة أهل السنّة، وهو أحمد بن حنبل في القرن التاسع للميلاد. وهنا نجد أن أحد كبار العلماء

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

المصريين، وهو جلال الدين السيوطي الذي عاش في أوائل القرن الثامن عشر، وتعهّد بدحض الادّعاء المتعلق بإغلاق باب الاجتهاد، قد أعلن أنّه وصل إلى المستوى نفسه من الاجتهاد الذي بلغه الأئمّة الأربعة، لكن زعمه هذا أثار عداوة واسعة الانتشار[١٥]. وبهذه الطريقة، فإن الاجتهاد ليس مقتصراً فحسب على اكتشاف الحقيقة أو القانون في النصّ، بل إن هناك ميلاً ضمن علم الفقه الإسلامي إلى الالتفاف حول كتابات العلماء المتنافسين على الاجتهاد. ويوجّه هذا الأمر الفقه الإسلامي المعاصر إلى أن يظل في حوار مع الماضي، أو بشكل أكثر تحديداً، في حوار مع الأئمّة الأربعة: مالك، وأبو حنيفة، والشافعي، وابن حنبل. وقد يتم الاستشهاد بآراء علماء مسلمين أوائل آخرين، باعتبارهم مفسرين أو أتباعاً للأئمّة الأربعة: فعلى سبيل المثال، يُنظر إلى ابن تيمية على أنّه من أتباع المذهب الحنبلي.

وعلى ذلك، يتعرّض المصرفيون الإسلاميون، بمساعدة أعضاء الهيئات التشريعية، للتقييد بعاملين اثنين في محاولتهم لتعديل القضايا المالية أو صياغتها ضمن قالب إسلامي: يُرى **الأوّل** في طريقة اقتصار الاجتهاد على تفسير القوانين الموجودة بالفعل في النصوص. ويتمثل **الثاني** في أن المجتهد المسلم المعاصر (رجل الدين الذي يزاول الاجتهاد) يتوقّع منه ترتيب أفكاره وتفسيراته بحيث تتوافق مع تلك الخاصة بأحد الأئمّة الأربعة المؤسسين. ونتيجة لذلك، فأيّة دراسة موضوعية أو علمية للنصّ تمثل مسعى بالغ الخطورة يفضّل أغلب العلماء المسلمين إنقاذ أنفسهم منه.

يتّخذ المصرفيون الإسلاميون موقفاً متناقضاً نحو القيود المفروضة عليهم عند مزاولة الاجتهاد. ومن أجل طرح أو تطوير منتجات مالية إسلامية جديدة، يتزاحم المصرفيون الإسلاميون من أجل مزيد من الحرية في تفسير ما يمكن اعتباره ربا أو غرراً، لكنّهم يدركون أيضاً أنّ الاجتهاد الأصيل، أي الذي يشبه ما قام به الخبراء القانونيون الرومان، يسمح بحريات قد تزعزع الأساس الذي بنيت عليه الصناعة المصرفية الإسلامية ذاتها، وبذلك تجعل المشروع المالي الإسلامي غير مجدٍ. وبالإضافة إلى ذلك، فإن مقاربة جديدة، مثل تلك التي طرحها كالفن في القرن السادس عشر، وكان من شأنها رفع مناقشة الربا إلى

(١٥) يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢)، ص ١٧٩.

مستوى مختلف، ستحرم التمويل الإسلامي أيضاً من أسسه الأخلاقية أو الدينية. وبهذه الطريقة، فمن المؤكّد أن المصرفيين الإسلاميين لن يقوموا بدعوة أيّ من علماء المسلمين المتوافقين في الرأي مع شّيخ الأزهر، الدكتور الطنطاوي، إلى عضوية هيئاتهم الشرعية. وفي الحقيقة، لا تتم دعوة مثل هؤلاء العلماء حتّى لتقديم رأيهم حول قضية الربا في مؤتمر عن التمويل الإسلامي.

وبالإضافة إلى ذلك، فالمصرفيون الإسلاميون يعارضون بشدة المقاربة التي تدعو إلى فهم مقاصد الشريعة (أهداف الشريعة)، التي تسعى إلى إيجاد سبب (علة) تحريم الربا، لأن هذا سيقودهم إلى مثل هذا الطريق في النهاية، أي إلى المستوى المعرفي الذي انتقل إليه كالفن، والذي أدّى إلى أنْ يبشر باجتهاده الذي يسمح بفرض الفوائد في ما يتعلق بالمعاملات التجارية، ويحرّمه على تلك المتعلّقة بالفقراء. والمفارقة هنا هي أن نجد أن المصارف الإسلامية، من خلال معاملات المرابحة، تفرض على العملاء ذوي الدخل المنخفض فائدة أعلى من تلك المفروضة على ذوي الدخل المرتفع، حيث يفرض البنك الإسلامي هامش ربح على المرابحة لشراء السيارة أعلى من ذلك المفروض على شراء مجمّع تجاري. فالعميل في الحالة الأولى هو فرد محدود الدخل، أما في الحالة الثانية، فهو فرد بالغ الثراء. إن فرض هوامش ربح أقل عند إبرام معاملات اقتصادية كبرى بهذه الطريقة يمثل ممارسة تجارية معتادة، لكنه على الأرجح ليس ما يكافح الدين من أجل تحقيقه من خلال تحريم الربا. وتمثل هذه قضية لا يتدخّل فيها أعضاء الهيئة الشرعية، أو بدقّة أكثر، فهم لا يمتلكون الحقّ في إعطاء آرائهم حولها، فالإدارة تحدّد هوامش الربح، ولا تستشير أعضاء الهيئة الشرعية حول تحديدها.

إنّ أعضاء الهيئة الشرعية هم علماء مسلمون يأتون عادة من عائلات تنتمي إلى الطبقة الوسطى، الذي يريدون تحسين وضعهم الاقتصادي من خلال العمل في إحدى الهيئات الشرعية. وهم يستمدون قوتهم من خلال معرفتهم بالفقه، ولذلك تعتمد الإدارة عليهم في إقرار أو رفض المنتجات المالية الجديدة، فإجماعهم بالموافقة على أداة استثمارية ما يجعل قرار الإدارة شرعياً. وبالمقارنة بأعضاء الهيئة الشرعية، ينتمي أعضاء مجلس إدارة المصرف إلى عائلات ثرية، وكثير منهم، أو من أقربائهم، يكونون أعضاء أيضاً في مجالس إدارات المصارف التقليدية. والمؤلّف على علم ببعض عائلات التجار في منطقة الخليج، حيث يشغل الأخ منصب عضو مجلس إدارة مصرف إسلامي، بينما يكون الأخ الآخر

عضواً في مجلس إدارة مصرف تقليدي. وقد يكون فيها الشخص نفسه عضواً في مجلس إدارة مصرف إسلامي، وآخر تقليدي في الوقت نفسه.

في منطقة الخليج، يأتي العديد من أعضاء الهيئات الشرعية من مصر وسورية وفلسطين والسودان. وباعتبارهم «أجانب»، فقد لا يُسمح لهم، بموجب القانون الرسمي، امتلاك أسهم في المصرف الإسلامي الذي يعملون في هيئته الشرعية، مما يضمن طهارتها الأخلاقية. كما أنَّ لديهم، وبطرق متعددة، مصلحة شخصية في متانة الصناعة المصرفية الإسلامية. لذا، يميل الساخرون إلى الربط بين رفضهم لقرار الشيخ الطنطاوي، باعتبار الفوائد مشروعة، وخوفهم من فقدان المنزلة الاجتماعية أو الدينية التي اكتسبوها منذ انتقالهم إلى الخليج. وبرغم أنهم موقّرون إلى حدّ كبير، إلا أنهم لا يمارسون سلطة جديرة بالاعتبار. فكما هو الحال مع أيّ مصرف آخر، فمن يمسكون بالسلطة في أي مصرف إسلامي هم أعضاء في مجلس الإدارة، تماماً كما تقع السلطة داخل الدولة في أيدي أفراد النخبة السياسية.

ثالثاً: المقاربة الشرعية الإسلامية

لا يستطيع المصرف الإسلامي أن يعمل بدون هيئات شرعية، ليس فقط لأن المصارف المركزية تتطلّب من كلّ مؤسسة مالية إسلامية وجود مثل هذه الهيئات، ولكن أيضاً لأنه يصعب رسم القواعد العامّة بدون فهم مبادئ الشريعة التي يمكن أن تطبّق دون لجوء الإدارة إلى الفقه.

ينسب فوغل الصعوبات في الوصول إلى المبادئ العامّة للشريعة إلى نمط النصّ المُنزل الذي لا يقصد «. . . إعلان القواعد أو المبادئ القانونية العامّة. لقد كان الوحي القرآني متعلقاً بأحداث بعينها خلال فترة حياة النبي محمّد (ﷺ). وأغلب الآيات ذات الأهمية القانونية تعلن أن بعض الأفعال محرّمة أو واجبة على وجه العموم»[١٦]. وبالإضافة إلى ذلك، يرى فوغل: أنّ «المنهج القانوني للوصول إلى الأحكام الشرعية أصبح مروّعاً للغرباء، لكونها ذرية (Atomistic)، ومتباينة، وسكولاستية، حيث تعيق هذه الخصائص عقد مقارنة بالقوانين الحديثة المبنية على النماذج الغربية، فإنّهم سيشعرون بالحيرة بسبب تعدّدية الآراء الشرعية

---

(١٦) Vogel and Hayes, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk and Return*, p. 42.

الإسلامية، ويستنتجون أنّه وراء تلك التفاصيل لا بُدّ من أن يكون هناك نظام مبادئ عامة بدلاً من ذلك، وهو الذي يمكن أن نسمّيه «القانون». لكنهم مخطئون، فلا يوجد مثل هذه المبادئ العامة، ولن يجد الباحث ما يمكن أن نسمّيه «القانون»»[١٧].

تتمثل صعوبة استنباط المبادئ العامّة من القرآن في أنّ النصّ لم ينزل ـ عن طريق الوحي ـ جملة واحدة، ولكن كوحي نزل على أجزاء متفرقة استجابة لأحداث بعينها خلال بعثة النبي (ﷺ). ولذلك، فالأمور القانونية التي لم تتم إثارتها كقضايا تهم المسلمين خلال حياة النبي محمّد (ﷺ)، لا تجد بخصوصها قراراً مباشراً في النصّ المُنزل. كما أن السنّة النبوية ـ برغم أنّها أكبر حجماً، لا تغطّي جميع تلك القضايا. ولأن السنّة النبوية نفسها تتكون من ردود على الأسئلة التي طرحها صحابة النبي (ﷺ) أو استجابات للأحداث التي جرت في ذلك الوقت، وقد تطلّبت أحكاماً شرعية، فليس بوسعها الردّ على جميع المشاكل القانونية التي يواجهها المسلمون. وهكذا، ففي حين إنّه لا القرآن ولا السنّة النبوية لديهما أجوبة جاهزة عن جميع القضايا القانونية أو الصعبة المطروحة من قبل مسلمي اليوم، فهما يبقيان كنقطة مرجعيّة يمكن قياس القضايا الجديدة بالنظر إليهما. إن هذه الطريقة للاستجابة لحدث جديد تدعى القياس أو التناظر. يوضّح فوغل مذهب القياس هذا بقوله: «لا يمكن تطبيق القانون القدسي المُنزل لحدث بعينه على حدث آخر، إلا إذا عُثر على وجود خاصية مشتركة في كلا الحدثين. ويمكن أن يصبح القياس أداة قويّة للعقلنة، مساوية تقريباً للتعليل المنطقي، وذلك باستقراء القواعد أو المبادئ العامّة التي يرفضها القانون الإسلامي. لكن لم يُقرّ المسلمون سوى طريقة بسيطة للقياس، لا تعدو كونها مجرّد ربط بين حالة جديدة معينة وحكم منزل بعينه على أساس اشتراكهما في بعض السمات الخارجية»[١٨].

إن هذه البيئة الشرعية الإسلامية هي التي تحدّد ملامح التفكّر الشرعي للعلماء المسلمين، بمن فيهم من يعملون كمستشارين في المصارف الإسلامية. ويجاهد هذا التفكّر القانوني أو الاجتهاد من أجل إيجاد ارتباطات بالنصّ المُنزل أو السنّة النبوية، باعتبار أن صحة أيّ حكم تعتمد في المقام الأوّل على تطابقه مع ما

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٤.

أوحي إلى النبي (ﷺ)، أو نطق به. إنّ منهجية القانون الإسلامي، بالمقارنة بمثيلتها في القانون الغربي، موضّحة من قبل وائل حلاق: «[أنّها] تبدأ من الفرضيات المعطاة أو الواضحة التي تشكّل مصادر القانون الإسلامي. وفي حين إن شرعية الحجج القانونية في الدوائر القانونية الغربية مبنية على بنية الفرضيات ونوعية العلاقة المنطقيّة بين الافتراضات التي تبرّر الاستنتاج، تستند صلاحية الحجج في القانون الإسلامي في المقام الأوّل إلى القيم المعرفية (Epistemological) للفرضيات المُنزلة التي تتكون منها»[19].

وبهذه الطريقة، قد يُستنتج أنّ النظام القانوني الإسلامي يتسم بمسار يتخذ طريق حلقة مغلقة، في حين يسمح النظام القانوني الغربي للمدخلات الآتية من البيئة المعرفية المتجددة، مما يجعله معرّضاً للتأثيرات الخارجية. يقودنا هذا إلى أن نذكر أيضاً أن النظام القانوني الإسلامي قد تشكّل كنظام مغلق، بينما تشكّل النظام القانوني الغربي كنظام مفتوح. تستلزم خاصية النظام المغلق مقاومته للتكيّف مع العوامل البيئية، وتمسّكه بطريقة فريدة وحيدة لبلوغ هدفه. أما النظام المفتوح، من الناحية الأخرى، فيتميّز باستجابته العالية للتغييرات البيئية، وبالاستعداد لتغيير طريقه من أجل بلوغ أهدافه. وتساهم الطبيعة القدسية للقانون الإسلامي في رفضه للتأثيرات الخارجية، بينما تسهّل الطبيعة العلمانية للقانون الغربي من تكيّفه للعوامل الخارجية، ومن قدرته على تغيير مساره للوصول إلى أهدافه أو إنجاز مهمّته.

من المؤكّد أنّ خصائص النظام المغلق ليست مقتصرة على النظام القانوني الإسلامي، لكنّها تمتد في الحقيقة إلى جميع الأديان التوحيدية. لقد ناقشنا الطريقة التي عالج بها سكولاستيكيو الكنيسة الكاثوليكية الربا في بحوثهم المستفيضة، وبرغم حقيقة أن الكنيسة اتخذت في العديد من المناسبات سبيلاً أخلاقياً بالغ التطور، فقد استمرّت طوال قرون تدور داخل حلقة مغلقة احتاجت إلى ظهور كالفن لإخراجها من تلك الحلقة المغلقة، وإعادة توجيهها، وعقلنتها، وتحفيزها لإنجاز مهمّتها.

ويُظهر النظام القانوني الإسلامي مقاومة للتغيير أكبر حتّى مما أظهرته الكنيسة الكاثوليكية في وقت سابق، بسبب الطبيعة القدسية للنصّ المُنزل. إنّ القرآن هو

---

(١٩) Bakar, «The Shari'a Board and Issue of Shari'a Ruling,» p. 82.

كلمة الله، بينما التوراة مجرّد نصّ مقدّس. إنّ المنزلة القدسية للقرآن مساوية لمنزلة السيد المسيح في الديانة المسيحية، فالأوّل هو كلمة الله، بينما الثاني (في نظرهم) هو ابن الرب.

رابعاً: حوار مع الماضي

ناقشنا سابقاً كيف كان خبير القانون الروماني منقاداً للعوامل النفسية والاجتماعية المحيطة به، بينما كان الفقيه المسلم مقتصراً في ممارسة جهوده على فهم القانون المتضمّن في النصّ المُنزل. ولذلك فَكُلّ من الخبير القانوني الروماني والغربي يمتلك حرية أكبر، عموماً، في الوصول إلى الأحكام، بينما حكم المسلم محدّد له سلفاً، فيما ينصب جهده العقلي على التنقيب عن الحكم في المصادر المُنزلة. لذلك يجب أن يدخل الفقهاء والعلماء المسلمون في حوار مع الماضي لاكتشاف حقيقة المسألة المراد اتخاذ قرار بشأنها. فالحقيقة توجد في النصّ المُنزل أو السنّة النبوية المطهّرة، وبمساعدة من أقوال المعاصرين للنبي (ﷺ)، يتم اكتشافها.

وكلما بعُد الزمن الذي عاش فيه الحجة الديني عن عصر النبي (ﷺ)، كان اجتهاده أقل جدارة بالاعتماد، والعكس صحيح. فإذا كان بعض علماء السلطات الدينية عاشوا بعد فترة من عصر النبي (ﷺ)، وحققوا شهرة واسعة، وأصبحوا معروفين كفقهاء، فذلك لأنهم برعوا أكثر في اعتمادهم على النصّ المُنزل، وعلى السنّة النبوية، ومعاصري النبي، كمراجع في اجتهادهم. كان جهدهم في اكتشاف الحقيقة «ليس عقلانياً بل سوفسطائياً»، ويفسره فوغل على أنّه اعتماد على سلسلة معقّدة من الأحكام، بدلاً من الاستناد إلى نظام عقلاني أو تراتبي من القواعد[٢٠].

ولذلك، فمن أجل أن يحقق العالم المسلم المعاصر الشهرة والاحترام، عليه أن يدخل في حوار مع علماء الماضي الذين عاشوا في فترة أقرب إلى زمن النبي (ﷺ)، باعتبار أن أولئك العلماء الأوائل طوّروا مهارات لغوية متميزة، وكانوا أكثر مهارة في فهم النصوص المُنزلة والسنّة النبوية. ويندرج مستشارو مؤسسات التمويل الإسلامي ضمن أولئك العلماء المسلمين باعتبار أنهم، عندما

(٢٠) Vogel and Hayes, Ibid., p. 43.

يواجههم سؤال صعب، يحاولون نسج الإجابة عنه من خيوط الآراء القديمة. وعادة ما تكون مراجعهم الحاضرة هي الحلول القديمة المقدّمة من قبل الأئمّة الأربعة: أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وابن حنبل[٢١]. ويلاحظ أن آراء ابن حنبل في ما يتعلق بالعقود التجارية قريبة بصورة مدهشة من القانون التجاري المعاصر. ولذلك، يستشهد المصرفيون الإسلاميون في أغلب الأحيان بآراء ابن حنبل وتلميذه المشهور ابن تيمية.

تستند الصناعة المصرفية الإسلامية أساساً إلى تحريم الربا، والغرر (المعاملات العالية الخطر). لكن كما ناقشنا سابقاً، يختلف العلماء المسلمون حول تعريف هذين المصطلحين. فقد قصر ابن حنبل ممارسة الربا على ما ينتج من دفع أو قبول زيادة على الدين[٢٢]. أما أبو حنيفة[٢٣]، الذي يُعتبر الأكثر مرونة في فهمه للشريعة، فقد تبيّن أنّه كان أكثرهم صرامة في تعريفه للغرر والربا. ويمثل الغرر قضية مهمة للمصرفيين الإسلاميين، باعتبار أنّهم يجب أن يضمنوا خلو جميع معاملاتهم وعقودهم التجارية من الربا، وكذلك من الغرر. وفي عالم التجارة الحديثة، يتم الاتفاق على العقود بين الباعة والمشترين حول أشياء موجودة، لكنّها غير منظورة. وكثيراً ما يكون هذا هو الحال في سوق السلع (بورصة السلع). فقد حرّم المذهب الحنفي مثل هذه العقود، بينما «يعتبر المذهبان الحنبلي والمالكي أن العقد ملزم طالما كان الوصف كاملاً إلى درجة تنفي وجود انحرافات. وفي مثل هذه الحالات، تكون المبيعات مُلزمة طالما كانت الأغراض متوافقة مع الوصف عند إنتاجها»[٢٤].

إنّ رأي المذهب الحنبلي، والمشترك أيضاً مع المذهب المالكي، ضروري لإجازة أغلب العقود التي يبرمها المصرفيون الإسلاميون. ويكون عقد المرابحة في كثير من الأحيان متعلقاً ببيع منتج أو سلعة موجودة، لكنّها غير منظورة. كما يستمد المصرفيون الإسلاميون دعماً آخر بهذا الخصوص من ابن تيمية،

---

(٢١) أحمد بن حنبل (٧٨٠- ٨٥٥م)، هو الإمام السنّي الرابع، واشتهر بصرامته في ما يتعلق بالتفسير الحرفي للدين، مما أدى به إلى تحدي مدرسة المعتزلة الفكرية وحاميها، الخليفة العباسي المعتصم.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٢٣) أبو حنيفة (٦٩٩ ـ ٧٦٧م) هو أول الأئمة الأربعة لأهل السنّة، واشتهر بلجوئه إلى الاجتهاد، وبتفسيره المرن للنصوص الدينية.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٩٢.

وهو من أتباع المذهب الحنبلي. أما العلماء المسلمون المحدثون، وخصوصاً القريبين من الأوساط المصرفية الإسلامية، فإنّهم يجدون ابن تيمية أكثر توافقاً مع القانون التجاري الحديث، لأن معالجته للغرر تسمح بقدر معقول من الخطر. وقد جادل ابن تيمية بأنّ «التخلي عن قواعد الغرر، التي تحظر غياب ونقص المعرفة، يقيد الحرية التعاقديّة كثيراً. إن الغرر مسألة متعلّقة بالدرجة، فلا يمكن إزالة الشك كلية من العقد»[٢٥]. ولذلك، يسمح المذهبان الحنبلي والمالكي بتداول السلع غير الموجودة، طالما أن العقد يصف تلك السلع بِكُلّ دقة. وكان مؤيدو الصحوة الإسلامية معجبين دوماً بابن تيمية، ويبدو أن إعجابهم هذا أثبت كونه مفيداً في تسهيل المعاملات المصرفية الإسلامية. لذلك، فإن أعضاء الهيئات الشرعية للمصارف الإسلامية من بلدان، مثل مصر وسورية، حيث للمذهبين الشافعي والحنفي نفوذ بالغ التأثير، يتبنّون طوعاً آراء الحنابلة والمالكية، فرأيا الأخيرين حول العقود ليسا مقبولين من الناحية التجارية فحسب، وإنما يمثّلان الحسّ العام أيضاً.

يجب أن يتعامل أعضاء الهيئة الشرعية مع قضايا مالية معقّدة لم يتدرّبوا على فهمها، ولهذا السبب يتوجب عليهم النبش في الماضي بحثاً عن أجزاء يمكن تجميعها في صورة إجابة، وهي قد لا تكون إيجابية بالضرورة. ويجب أن يقاس كلّ سؤال مقابل شيء من الماضي. على سبيل المثال، تقاس معاملة حديثة تتم في سوق السلع مقابل معاملة السلَم، والسَلَم هو عقد لشراء سلعة ذات تسليم مُرجأ على أن يتم الدفع فورياً. ويمثل السَلَم نقيض عقد المرابحة الشهير الذي يتم فيه التسليم الفوري للسلعة مقابل الدفع المؤجل لقيمتها. وبالتالي، فإن التعامل في أسواق السلع الدولية، حيث يتم الدفع مقدماً مقابل التسليم المرجأ لسلعة ما، تمّ تشبيهه بعقد السَلَم، لكن النقطة المثيرة للجدل هنا هي ما إذا كانت الشريعة الإسلامية تسمح ببيع سلعة تمّ دفع ثمنها، لكن لم يتم استلامها. بطريقة ما، تسمح الشريعة ببيع «التوقّعات» المؤكّدة لطرف ثالث. فالمذهب المالكي يبيح ذلك، شريطة ألا تكون السلعة غذائية، إذ إنَّ توقع شحنات الغذاء قد يسبّب سلسلة من زيادات الأسعار[٢٦]. وهكذا، فالباب ليس مغلقاً أمام مؤسسات التمويل الإسلامي في ما يتعلق بالتداول في سوق السلع الدولية.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٩٣.

لقد أشرنا في بداية هذا المبحث إلى أنّ التجارة عموماً ليست مجرد نشاط علماني، لكنّها عجّلت علمنة المجتمعات الأوروبية. بينما في العديد من البلدان الإسلامية، وخصوصاً خلال العقود الثلاثة الأخيرة، أدخل الدين نفسه إلى النشاط العلماني، أي الأعمال المصرفية. ويمثل التفاعل بين التجارة والدين أمراً غريباً، يمكن وصفه أيضاً كتفاعل اصطناعي لا يولّد التفكير النقدي. ويتقبّل الاقتصاديون والمحلّلون الماليون العاملون في المؤسسات المالية الدولية فكرة أنّه من أجل استرضاء المصرفيين الإسلاميين، عليهم التخلي عن المنطق الذي تربّوا عليه وتدرّبوا على تطبيقه؛ بمعنى التحلي بالصمت عند الاستماع إلى المصرفي الإسلامي وهو يعظ قائلاً إنّ جميع الأمراض التي تعانيها البشرية سببها فرض الفوائد، في حين إن منطقهم يحثّهم على استنتاج أن المكسب المتأتي عن المرابحة مساو لفرض الفوائد. وعندما يلتقون بأحد المصرفيين الإسلاميين، ينصبّ اهتمامهم على المنافسة من قبل مصرف تقليدي آخر، وليس استقامة منطقهم العلماني، فمهنتهم تتطلب منهم ألا يثيروا عداء المؤمنين. ويدرك المصرفيون الدوليون تماماً أن المنتج المالي الجديد المقدّم إلى مصرف إسلامي يجب أن يحال إلى الهيئة الشرعية للموافقة عليه، ومن مصلحتهم معرفة حدود المعايير الدينية التي تعمل ضمنها الهيئة الشرعية. يمثل ذلك تفاعلاً سلمياً ومحكوماً تماماً بين ثقافتين، يوضّح فيه المصرفيون الإسلاميون المعايير، بحيث يتوافق معها المنتج المالي الجديد. وليس هناك حوار حقيقي بين أعضاء الهيئة الشرعية من ناحية، والمحلّلين الماليين من الغرب من الناحية الأخرى. ففي النهاية، يتوجب على المحلّلين الماليين الدوليين تعطيل منطقهم الخاص. ولكي يرضوا زبائنهم الإسلاميين في ما يتعلق بتطوير أداة استثمارية تتوافق مع المعيار الإسلامي، عليهم أن يكونوا بالقدر نفسه من الابتكار اللازم لتصميم جهاز هاتف مخصص للصمّ، فتصميمهم للهاتف الجديد يجب أن ينجز العمل بالاعتماد على الحواس الأخرى غير السمع.

كثير من العلماء المسلمين منتقدون كثيراً للتقليد، برغم أنّ التقليد ضروري لثبات الاجتهاد، كما هو في الإسلام. وفي هذا السياق، يتساءل القرضاوي[(٢٧)] بشكل بلاغي: «كيف تكون غير قادر على فهم نصّ ما وأنت تمتلك المخ البشري نفسه القادر على اختراع الوسائل والأدوات اللازمة لغزو الفضاء

(٢٧) يوسف القرضاوي هو عالم مسلم معاصر ظلّ من ناحية مؤيداً متحمساً لما يسمّى «فتح أبواب الاجتهاد»، وهو ناقد للمقلدين الذين يصرحون بعدم قدرتهم على فهم النصوص وفهم السنّة؛ ومن الناحية الأخرى، اتُّهم القرضاوي بالترويج للإسلام المتطرف.

وصناعة الحواسيب؟»[٢٨]. لكن القرضاوي أيضاً منتقد جداً لأولئك المسلمين الذين يعتقدون أنّهم استعملوا أدمغتهم واكتشفوا أنّ فوائد المصارف التقليدية تختلف عن الربا الذي حرّمه الإسلام. وبهذه الطريقة، نجد أن القرضاوي مؤيد للاجتهاد، ويحثّ المسلم على استخدام عقله طالما أنّه يستخدمه بطريقة تؤدّي إلى الأحكام نفسها التي توصّل إليها بنفسه. وهو لا يتوقّع أن يصل المجتهد إلى حُكم ما من خلال انتهاج مقاربة عقلانية منهجية أو البحث عن سبب نزول الوحي. فبدلاً من ذلك، سيتم الوصول إلى ذلك الحكم باللجوء إلى، أو الإضافة إلى، أحكام العلماء أو الفقهاء السابقين. ولذلك، فإن مسألة الاجتهاد التي يدعو إليها بعض العلماء المسلمين المعاصرين، لا تمثل بالضبط دعوة إلى الانغماس في التفكّر الحرّ، فهي تمثل في معظم الأحيان دعوة إلى نوع جديد من التقليد، يهدئ المسلمين لكي يوافقوا على العيش في رتابة ذاتية الاستدامة.

هذا، ويعمل القرضاوي كعضو في الهيئة الشرعية لأكثر من مصرف إسلامي في منطقة الخليج، وكان ناقداً للفتوى الصادرة عن الشيخ الأزهر حول الربا.

خامساً: ماكس فيبر والشريعة

لقد ذكرنا سابقاً أن هناك فرصة لاجتهاد أصيل يمكن أن ينتج من تعاون علماء الشريعة مع الاقتصاديين والمدراء في المصرف نفسه، لكن الكثيرين يرون أن التفاعل العقلي من أجل ملاءمة الشريعة للأعمال التجارية والأعمال التجارية للشريعة، هو منظور صعب التحقيق لسببين اثنين:

يتمثل السبب **الأوّل** في أنّ علماء الشريعة الذين هم أعضاء في الهيئات الشرعية لم يرشّحوا للعمل في المصرف الإسلامي لإلغاء الغرض الذي أنشئ من أجله، فمن المتوقّع منهم أن يواصلوا التفكير بطرق تعزّز مصالح ربّ العمل، أي المصرف الإسلامي، وجهودهم الحثيثة في ذلك تنجح في الحقيقة. وفي السنوات القليلة الماضية، زوّد العديد من أعضاء الهيئات الشرعية إدارة المصارف الإسلامية بالأدوات اللازمة لحلّ المهمّة الأكثر صعوبة التي واجهت المصارف الإسلامية، وهي تزويد عملائها بقروض نقدية من خلال معاملة تسمّى التورّق. في هذه

(٢٨) القرضاوي، **الصحوة الإسلامية**، ص ١٨٠.

المعاملة، يشتري أحد الأصول أولاً، مثل سيارة، بقيمة ١٠,٠٠٠ دينار كويتي على دفعات يتم تسديدها للمصرف خلال فترة زمنية محددة (التي قد تمتد إلى فترة أقصاها ١٠ سنوات)، لكنه، على أية حال، لا يتسلم السيارة أصلاً. فبعد توقيع العقد مباشرة، يأمر المصرف ببيع السيارة نفسها نقداً لعميل آخر، وبسعر أقل مما دفعه مقابلها، لنفرض أنه ٩,٠٠٠ دينار كويتي. وبالتالي، يتسلم العميل الأوّل إيراد بيع نقدياً بقيمة ٩,٠٠٠ دينار كويتي، ويسدد للبنك ١٠,٠٠٠ دينار كويتي في صورة أقساط ثابتة خلال فترة متّفق عليها. وتتمثل النتيجة في أنّ العميل الأوّل يستطيع أن يحصل على قرض نقدي من مصرف إسلامي.

يمثل هذا مدعاة لحزن وإحباط للمسلم الحرّ التفكّر الذي يتوقّع أن ينتج عن اجتهاد أعضاء الهيئات الشرعية أكثر من صفقات التورّق، وهو مؤلم بدرجة أكبر للمسلم الحرّ التفكّر المتفائل الذي يعتبر التفاعل بين علماء الشريعة وعلماء الاقتصاد، كما لو أنّه يفتح نافذة على عالم جديد من التفكير الذي يسمح للعقل بالتجوّل بحرية ويجلب العقلانية إلى دائرة المناقشة. يركّز مثل هذا المفكّر الحرّ على الجوهر أكثر من تركيزه على الشكل بفهم حكمة الأمر الإلهي بتحريم الربا، كما هو منصوص عليه في القرآن الكريم، لإيقاف الضرر الناتج من الربا، وليس نوعه. ولن يجد مثل هذا المفكّر الحرّ أن آماله تحققت من خلال اجتهادات أعضاء الهيئات الشرعية التي تراكمت على مدى العقود الثلاثة الماضية في ما يتعلق بالصناعة المصرفية الإسلامية. وستكون هذه النتيجة أقل تسبيباً للصدمة عند دراسة طبيعة القانون القدسي وموقفه كعقبة في سبيل تطوير مجتمع منتج منظّم عقلانياً، وهو موضوع قدّم فيه ماكس فيبر[٢٩] مساهمة أصيلة.

ماكس فيبر مشهور بمجادلته بأن الدين يساهم في تشكيل القيم الأخلاقية، بالإضافة إلى القيم الاقتصادية. إن فرضية فيبر القائلة إن الأخلاق البروتستانتية شجّعت على تشكيل السلوك الاقتصادي المتميّز بالانضباط والمثابرة الذي ساهم في تطور الرأسمالية، ما زالت مثيرة للجدل. لقد تلقى فيبر تعليماً ليكون محامياً، لكن الأطروحة التي أبرز فيها دور القيم الدينية في تشكيل الظروف الاقتصادية في المجتمع هي ما أكسبته شهرته، كما روّج أيضاً لحجّة

(٢٩) ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠) هو محام ألماني تحوّل إلى أحد كبار علماء الاجتماع. أدّت رائعته بعنوان **الأخلاقيات البروتستانتية وروح الكاثوليكيّة** إلى إحداث ثورة في دراسة تأثير المعتقدات الدينية في السلوك البشري.

مماثلة حول علاقة القانون بالتنظيم الاقتصادي. كان فيبر يرى أهمية كبرى لطبيعة القانون والدين كسبب، في تنظيم البنية الاقتصادية كنتيجة أو تأثير، فقد جادل بأنّ «تطوير العقلانية الاقتصادية يعتمد جزئياً على الطريقة العقلانية والقانون، ويتحدد في الوقت نفسه بقدرة واستعداد البشر لتبنّي أنواع معينة من السلوك العقلاني العملي»[٣٠].

من المؤكّد أن العلاقة بين البنية الاقتصادية والقانون تظل متبادلة، ولذلك فإن البنية الاقتصادية المعقّدة تتطلّب بالمثل نظاماً قانونياً معقّداً. لكن وجهة نظر فيبر تتمثل في أنّه من أجل أن يتطوّر القانون، ويكون مستجيباً للظروف الاقتصادية التي تمر بحالة من التدفق المستمر، يجب أن يتميّز القانون بالعقلانية، وهي خاصية غير موجودة في القوانين الدينية، بما فيها الشريعة. ويوضح بريان تيرنر أن: «تصوير فيبر للعقلانية القانونية كمتطلب أساسي للرأسمالية الحديثة هو مجرد واحد من التفاصيل ضمن منظوره الأوسع للاختلاف بين المجتمعات الشرقية والغربية»[٣١].

يتمثل السبب **الثاني** للمنظور الكئيب لفرصة خلق اجتهاد أصيل، في طبيعة الشريعة نفسها. فقد رأى فيبر أن الشريعة «مائعة» وغير مستقرة. ولذا، فإن اكتشاف القانون داخلها يعتمد على «الجهد التخميني» للفقيه. وبالإضافة إلى ذلك، فعند اعتبار المصادر القانونية مقدّسة وغير قابلة للتغيّر، فإن «الأنشطة الرسمية والقانونية المشروعة الوحيدة هي تلك المتعلّقة باستظهار التقاليد القانونية والنتائج القانونية. وكانت نتيجة ذلك حدوث فجوة بين القانون كغاية مثالية ومتطلبات الواقع الاجتماعي»[٣٢]. إن المجتمع المنظّم عقلانياً يضع قانونه الخاص الذي يزوّد العدالة لجميع المصالح الاقتصادية المتنافسة. ولذلك، فإن تطوير نظام قانوني بدلاً من محاولة العثور عليه في التقاليد أو في الشريعة يمثل شرطاً ضرورياً لتطور الرأسمالية. وعادة ما يحدث تطوير النظام القانوني بالتوازي مع التطور الرأسمالي لضمان أن تشارك الأطراف المتنافسة في منازلة شريفة.

إنّ حقيقة كون تشريع القوانين عملية عقلانية تتوافق مع إرادة الله لضمان العدالة وخدمة الأهداف القدسية أو أهداف الشريعة بخلق فرص عادلة والمحافظة

(٣٠) Max Weber, *Basic Concepts in Sociology* (New York: Citadel Press, 1993), p. 25.

(٣١) Bryan Turner, *Weber and Islam* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), p. 108.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

على حقوق جميع الأطراف المتنافسة، وهو أيضاً عملية تتطلب استعمال الملكات العقلية المختلفة مقارنة بتلك المستخدمة من قبل الفقيه. كان فيبر مهتماً أيضاً، ليس فقط بطبيعة القانون، ولكن أيضاً بإدارته ـ فغياب الإجراءات للوصول إلى الأحكام في الشريعة يجعلها أكثر عرضة لتطويعها وفق المصالح السياسية والاقتصادية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن ضرورة كبت المقاربة العقلانية من أجل قبول قواعد الشريعة تؤدّي إلى استنتاجات مختلفة ومتناقضة، حتّى بين السلطات الدينية. فإباحة الفوائد المصرفية من قبل مفتي الأزهر ومعارضتها من آخرين، كانت قراراً من ذلك النوع. ولا يمكن تفسير مثل هذه التناقضات سوى من قبل دوركهايم الذي أشار إلى أنّه: «في الفترة الانتقالية بين النظام المعياري التقليدي (الديني) والأنماط الجديدة من الوجدان الجمعي، سيكون هناك قدر كبير من انهيار النظام الاجتماعي والشك»[٣٣].

لكن يتوجب التذكير هنا بأن الإصرار على تطبيق قواعد الشريعة في عالم التمويل لا يمثل انعكاساً لعملية كبيرة تعيد تأكيد هذه القواعد في جميع سمات الحياة في المجتمع الإسلامي. وعلى العكس من ذلك، فالقوانين العلمانية مطبّقة في أغلب البلدان الإسلامية، والدور الذي تؤديه الشريعة في إدارة قانون العمل في المصارف الإسلامية يمثل جزءاً من عملية التسويق التي وجدت فيها هذه المؤسسات بيئة ملائمة لها، وليس تحولاً اجتماعياً كاملاً يغمر المجتمع. لكنّ ذلك يعكس «القدر الكبير من انهيار النظام الاجتماعي والشك» الذي أشار إليه دوركهايم.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

الفصل السابع

تنظيم الصناعة المصرفية الإسلامية

من المتوقّع، في عمل يتضمّن قدراً كبيراً من الخطر، مثل الصناعة المصرفية، أنّ تطوّر الصناعة ميزانها الخاص لقياس هذا الخطر، وتوجيه المستثمرين ـ سواء كانوا أفراداً أو مؤسسات ـ إلى استثمار أموالهم وفقاً لعائد متوقّع يتوافق مع قدر معيّن من الخطر. فقد أصبحت مثل هذه العلاقة النسبية المباشرة بين الخطر والعائد ميزة متأصّلة لِكُلّ من التجارة والمتاجرة، مع قيام الصناعة المصرفية بأخذ زمام المبادرة في تطوير أدوات القياس.

أولاً: الوقاية من الخطر النظامي (النسقي)

إن أصالة هذه الموازين والإجراءات التي سيتم اتخاذها، بناء على تطبيقها، يجب أن تُختبر من قبل سلطة تعمل بشكل مستقل عن المؤسسات المالية المتنافسة، وهي لا تربط مصالحها بأية مؤسسة منفردة (بغضّ النظر عن حجمها ونفوذها)، بل بالاشتغال السليم والصحي للاقتصاد ككل. ولضمان حيادها في تطوير وتطبيق التنظيمات، يجب أن تكون هذه السلطة منظمة حكومية أو شبه حكومية. ولذلك، قبلت الحكومات تلك المهام التنظيمية، مع إيكال المسؤولية بشكل رئيسي إلى من المصارف المركزية. كان هذا ضرورياً، **أولاً**، لضمان حماية مصالح العملاء وحملة الأسهم، **وثانياً** للحد من انتشار الأزمات المالية في حالة تعثر مصرف ما.

يحدث هذا النوع الثاني من المخاطر، الذي يدعى الخطر النظامي ـ باعتبار أنّه يعرّض النظام الاقتصادي بأكمله للخطر ـ عندما يخفق أحد المصارف في تنفيذ التزاماته نحو عملائه، مولّداً بذلك سلسلة من حالات الفشل التي تسيطر، ليس فقط على المصارف الأخرى، بل حتى على الصناعات الأخرى أيضاً، وتسبّب اضطراباً كاملاً للاقتصاد. فقد أظهر التاريخ القريب أنّ هناك قليلاً جداً من الأمور المعدية أكثر من حدوث اضطراب في مؤسسة مالية. وعلى حدّ تعبير أحد أعضاء مجلس محافظي البنك الاحتياطي الفدرالي الأمريكي: «إن الخطر النظامي (Systemic Risk) الذي نفشل في السيطرة عليه منذ بدايته يمثل كابوساً مرعباً. المثال الوحيد الذي يمكنني أن أفكّر المقارنة به لفشل مؤسسة دولية مالية كبرى

ذات حجم هائل، هو انهيار محطة لتوليد الطاقة النووية، مثل تشيرنوبيل، حيث تكون نتائج ذلك النوع من الفشل بالغة الاتّساع، وتحدث بسرعة كبيرة إلى درجة أنّك لا تستطيع في الحقيقة أن تسيطر عليها، فهي تخاطر بإسقاط المصارف والشركات الأخرى، وعرقلة الأسواق. نحن نتحدّث عن فشل يمكن أن يشلّ فعالية النظام بالكامل»[1].

كان للعولمة تأثير هائل في التمويل العالمي، بما فيها انتشار الخطر الذي لا توجد حدود يمكنها مقاومة انتشاره. ولذا، فإن التزام المصارف المركزية بتطوير وتطبيق أدوات التدقيق، أصبح يمثل ضرورة ملحّة. ونتيجة للعولمة، يجب أن تكون أدوات كلّ مصرف مركزي متشابهة، إن لم تكن متطابقة، وإلا لن تكون المصارف المركزية فعّالة في سبل معالجتها للأزمات المالية المحليّة، أو للتغلّب على أوبئة الأزمات الدولية. لقد استوجبت مثل هذه الحالات الناتجة من العولمة تشكيل سلطات أو مؤسسات دولية لضمان أن يتم الالتزام بتعليمات معينة عند قيام أحد المصارف المركزية بتطوير أدوات التدقيق الخاصة به. واستجابة لتلك الحاجة، تشكّلت لجنة في العام ١٩٧٤ في بازل، في سويسرا، ضمّت ممثلين عن أكبر عشرة بلدان صناعية، بالإضافة إلى سويسرا واللوكسمبورغ، للاضطلاع بمسؤولية إصدار القواعد التي «يوصى» بتطبيقها من قبل المصارف المركزية. كان كلّ بلد ممثلاً بحاكم مصرفه المركزي. وبحلول العام ١٩٩٨، كانت جميع المصارف المركزية قد قبلت بمسؤولية تطبيق المبادئ الرئيسيّة للإشراف المصرفي الفعّال، كما أصدرتها لجنة بازل[2].

عرفت هذه المبادئ باسم مبادئ أو قواعد بازل الرقم (١). كانت إحدى أهم القواعد المتضمّنة في مبادئ العام ١٩٩٨ هذه، هي إلزام المصارف بتغطية ثمانية بالمئة من قروضها من رأسمالها الخاص، ويعني هذا أنّ القروض الكليّة للمصرف يجب ألا تتجاوز ١٢,٥ ضعف رأسماله. لم يكن هذا المتطلب ضرورياً كأداة للتدقيق فحسب، لكنه كان ضرورياً أيضاً لضمان عدالة المنافسة بين المصارف العالمية. كان تحديد نسبة كفاية رأس المال بثمانية بالمئة متطلباً فعّالاً في منع انتشار الأخطار النظامية ضمن النظام المالي العالمي، وكذلك في تقليل «عدم

---

(١) Richard Dale, «Comparative Models for Banking Supervision,» paper presented at: Conference: Regulation of Islamic Banking, 8-9 February 2000, Bahrain, p. 3.

(٢) Ibrahim Warde, *Islamic Finance in the Global Economy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), p. 181.

المساواة التنافسية» الناجم عن التباين بين تنظيمات المصارف الوطنية المتعلّقة برأس المال. وقد علق ريتشارد دايل أنه لكي نمنع مثل عدم المساواة هذا: «تشكّلت الأسواق المالية الأوروبية بهدف واضح تمثل في تحقيق «ساحة لعب منصفة أو عادلة»، كما كان الحافز الأصلي وراء اتفاقية بازل حول المعايير الدنيا هو الحاجة المحسوسة إلى تفادي الانحرافات التنافسية المرتبطة بالمتطلبات الوطنية المتفاوتة حول رأس المال»[٣].

كان تطبيق نسبة كفاية رأس المال مقصوداً به أيضاً أن يستخدم كأداة لإزالة جوانب، مثل أفضلية تكلفة التمويل التي سمحت للمصارف اليابانية بالاستحواذ على أكثر من ثلث عمليات الإقراض الدولي طوال معظم عقد الثمانينيات من القرن العشرين[٤]. ففي عالم يتميّز بالتجارة الحرة وعولمة الوكالات التنظيمية، يتوقّع أنّ تقوم مثل هذه الوكالات، بالتعاون مع المصارف المركزية، بتوسيع دورها إلى ما وراء حماية المستهلكين، إلى حماية سمعة السوق، بضمان المنافسة العادلة بين المصارف الدولية. إن قاعدة تحديد نسبة كفاية رأس المال بثمانية بالمئة، والمتضمنة في قواعد بازل الرقم (١)، كان من المفترض بها أن تحقق هذا الهدف، لكن التجربة أشارت إلى أن بعض التنقيح كان ضرورياً، كما هو الحال مع أيّة أداة تنظيمية. بصفة أساسية، أثبتت التجربة أن تحديد نسبة ثابتة لجميع أنواع القروض يعدّ أمراً غير واقعي، باعتبار أن درجة الخطر التي يتحملها المصرف لا تقتصر على قيمة القرض الذي يمنحه هذا المصرف لعملائه بالنسبة إلى رأسماله، وحقوق الملكية لمالكيه وأصوله، لكنّها تمتد لتشمل مدى موثوقية أولئك العملاء. لقد كانت مجلة *Business Week* ناقدة للنسبة الثابتة بقيمة ثمانية بالمئة، كما تتطلبها قواعد بازل الرقم (١): «تتمثل المشكلة في أن قواعد بازل الرقم ١ لا تميّز بين الأخطار العالية والمنخفضة، ولذلك، فهي تتطلب أن يكون القرض المقدم إلى شركة عالمية ناجحة، مثل جنرال إلكتريك، مدعوماً بالقدر نفسه من رأس المال المطلوب عند تقديم قرض إلى شركة ناشئة»[٥].

ولذلك صدرت قواعد بازل الرقم ٢ في العام ٢٠٠٢. وقد أعطت هذه النسخة اهتماماً أكبر إلى الجدارة الائتمانية للبلدان والشركات التي تعمل معها

(٣) Dale, Ibid., p. 3.

(٤) Warde, Ibid., p. 181.

(٥) *Business Week* (4 February 2002), p. 34.

المصارف، واعتقد معظم الخبراء الماليين أنّها «تعزّز موازنات المصارف، وتشجّع على قبول المعايير المالية ذات النمط الأنغلو ـ سكسوني في جميع أنحاء العالم»[٦]. وباعتبار أن النموذج الأنغلو ـ سكسوني أسهل في مراقبته، فهو أسهل أيضاً في تنظيمه. وعلى أية حال، فهذا التشجيع للمعايير المالية ذات النمط الأنغلو ـ سكسوني لا يمكن أن يصبّ في مصلحة التمويل على الطراز الإسلامي الذي هو أقرب إلى النمط الألماني ـ الياباني من التمويل، كما ذكرنا في الفصل الثالث.

ثانياً: المصارف الإسلامية وتنظيم الصناعة المصرفية

إن المصارف الإسلامية، مثلها مثل أيّة مؤسسة مالية أخرى، ليست محصّنة ضدّ الأزمات المالية، لذا فإن حملة أسهمها ومودعيها سيشعرون بالاطمئنان إذا كانت هذه المصارف تعمل تحت مظلة وكالة تنظيمية دولية. وقد أصبح هذا التطمين أكثر استعجالاً بسبب الزيادة المستمرة في الأصول الرأسمالية التي تديرها المصارف الإسلامية، وهو يتطلب من المصرف الإسلامي الإفصاح عن نسبة الدين إلى حقوق المساهمين، والمساوية للنسب المعلنة من قبل المصارف الإسلامية الأخرى. كما أصبحت قضية العمل تحت إشراف مصرف مركزي ضرورية، نتيجة لسلسلة الفضائح التي لوّثت جوّ هذا النشاط المالي، وأضرّت بسمعته. فقد ثبت أنّ ضعف التدقيق الداخلي، وغياب إشراف المصرف المركزي، كانا وراء الفضيحة التي عصفت ببنك دبي الإسلامي في العام ١٩٩٨، وسبّبت خسائر إجمالية بلغت ١٣٣ مليون دولار أمريكي. وقد أنقذ بنك دبي الإسلامي الذي اتُفق أنّه كان أقدم المصارف الإسلامية، بفضل تدخّل حكومة دبي. وخلال الفترة نفسها، توجّب إغلاق مصرف إسلامي أصغر حجماً في جنوب أفريقيا. ولقد دافع محرّر مجلة **المصرفي الإسلامي**، وهو نفسه مواطن جنوب أفريقي، بثبات عن الإشراف القوي على المصارف الإسلامية، الأمر الذي اعتبره ضرورياً لحماية أداء استثماراتها[٧].

لقد أصبح أمان الاستثمار، في الحقيقة، قضية تستخدم من قبل بعض المصارف الإسلامية للترويج لعملها. على سبيل المثال، نقرأ في إعلان حديث لبيت التمويل الكويتي: «بيت التمويل الكويتي، شريك مأمون تثق به»[٨].

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٧) *Islamic Banker*, no. 27 (April 1998), p. 27.

(٨) *Islamic Banker*, no. 77 (June 2002).

وبالإضافة إلى ذلك، ففي أيّ بلد، ستفشل فعالية إشراف المصرف المركزي على الصناعة المصرفية عموماً إذا لم تكن المصارف الإسلامية أيضاً خاضعة لسيطرته التنظيمية. لكن قضية تنظيم الصناعة المصرفية الإسلامية كانت مثيرة للجدل، باعتبار أنّها تتطلّب تطوير أدوات تنظيمية فريدة. على سبيل المثال، لا يستطيع المصرف المركزي إلزام مصرف إسلامي إبقاء نسبة كفاية رأسمال مماثلة لتلك المستخدمة في مراقبة عمل المصارف التقليدية، باعتبار أن تركيبة الأصول والمطلوبات مختلفة بينهما.

كما تظهر مشكلة أو خلاف آخر حول موضوع تنظيم الصناعة المصرفية الإسلامية، بسبب حقيقة أنّ أولئك الذين لم يتعاملوا مع الصناعة المصرفية الإسلامية لا يفهمونها، في حين إن بعض ذوي التجربة الطويلة في التنظيم المالي لا يعتبرونها حتّى كأعمال مصرفية. وفي هذا السياق، يعتقد روبن بيمبيرتون، وهو حاكم سابق لبنك إنكلترا المركزي، أن «التمويل الإسلامي طريقة مقبولة للاستثمار، لكنّه لا يندرج ضمن تعريفنا الطويل المدى والمستمر لما يمكن اعتباره مصرفاً»[٩] ولهذا السبب، وخصوصاً بعد الانهيار المخزي لبنك الاعتماد والتجارة الدولي (BCCI)، أصبح بنك إنكلترا المركزي حذراً للغاية في ما يتعلق بالصناعة المصرفية الإسلامية. وقد انعكس هذا الموقف في إغلاق مجموعة دلة البركة[١٠]، على أساس أنّه برغم أنّها تعمل في لندن، فقد كان مقرّ إدارتها في العربية السعودية، حيث لا تعمل حتّى كمصرف هناك[١١].

وعند إثارة قضية تطوير أدوات تنظيمية للمصارف الإسلامية، يتمثل الافتراض من ناحية في أنّ مثل هذه الأدوات فريدة من نوعها، ومن الناحية الأخرى أن المصارف الإسلامية تعمل في بيئة تهيمن عليها الصناعة المصرفية التقليدية. ولذلك، ففي حين يجب أخذ تفرّد الأدوات الاستثمارية الإسلامية في الحسبان، فيجب ألا يعرّض ذلك للخطر أو يساهم في عدم ثبات بيئة العمل المصرفية.

وباستثناء إيران وباكستان، تعمل جميع المصارف الإسلامية في بيئة مصرفية مختلطة طوّرت فيها المصارف المركزية سياسات وأدوات تنظيمية مشتقّة من التجربة

---

(٩) Warde, *Islamic Finance in the Global Economy*, p. 191.

(١٠) دلة البركة هي مجموعة قابضة سعودية يسيطر عليها صالح كامل.

(١١) Warde, Ibid., p. 194.

العملية للمصارف التقليدية وحدها. ولهذا السبب، اعترضت المصارف الإسلامية على ما ادّعت أنّه عدم ملاءمة مثل هذه الأدوات التنظيمية للنمط الذي تتعاطاه من الأعمال المصرفية. وقد ذكرت النقطتين التاليتين دوماً لتأكيد تفرّد الصناعة المصرفية الإسلامية، وذلك للسببين التاليين: **أولاً**، لا تُدرج حسابات المضاربة كمطلب في ميزانية المصرف الإسلامي، باعتبار أن علاقة المصرف بهذا الحساب تعتبر كعلاقة استثمار مشتركة، وبالتالي سيدفع المصرف أرباحاً على هذا الحساب، لكنه ليس مسؤولاً عن الخسائر التي يتم تحملها. **ثانياً**، لا تستطيع المصارف الإسلامية اللجوء إلى الأسواق المالية التقليدية لإدارة سيولتها النقدية، باعتبار أن هذه الأسواق ليست متوافقة مع الشريعة، أي أن المصارف الإسلامية لا تستطيع الاقتراض لمدّة ليلة واحدة أو بضعة أيام من مصرف إسلامي أو تقليدي آخر للمحافظة على الحدّ الأدنى من السيولة نسبة إلى القروض، كما تتطلب تعليمات المصارف المركزية.

ولذلك، فعند تطوير أداة أو أدوات تنظيمية، يجب أن تُؤخذ الخصائص المذكورة أعلاه بعين الاعتبار، لأنه من أجل أن تكون هذه الأدوات فعّالة، يتوقّع إظهار مرونة بهذا الخصوص. فالتشدد غير مفيد على الإطلاق عندما يتعلق الأمر بتطوير المبادئ التنظيمية. وقد حذّرت لجنة بازل في كثير من الأحيان من التطبيق الصارم للقواعد. ولم تعد المتطلبات المتعلّقة برأس المال مجرد قاعدة ميكانيكية بسيطة، لكنّها تطوّرت إلى نموذج متطوّر يتم تعديله وفقاً للمخاطر[١٢].

واستجابة للمتطلبات المتميزة المتعلّقة بمراجعة وتنظيم الصناعة المصرفية الإسلامية، تأسّست هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية في العام ١٩٩١، وقد تمثلت أهدافها المعلنة في مراجعة مبادئ المحاسبة والمراجعة المطبّقة من قبل المصارف الإسلامية، وإجراء الأبحاث المؤدّية إلى تطوير مثل هذه الأدوات والمبادئ. وقد أصبح دليل نظم المحاسبة والمراجعة الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية مرجعاً لا غنى عنه للأقسام ذات العلاقة في المصارف الإسلامية. وتعقد المنظمة دورات تدريبية، وندوات، وحلقات دراسية، في محاولة لتطوير وتنسيق مبادئ المحاسبة والمراجعة لدى المصارف الإسلامية، كما تعهّدت كجزء من مهمّتها بنشر الشفافية في عمل الصناعة المصرفية الإسلامية.

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

وبالفعل، فقد أكّد إبراهيم الخليفة، رئيس منظمة المحاسبة والتدقيق للمؤسسات المالية الإسلامية، دورها في السعي إلى مزيد من الشفافية ضمن الصناعة المصرفية الإسلامية، باعتبار أن الافتقار إليها كان يمثل الخاصية المحزنة للصناعة المصرفية الإسلامية(١٣). وقد دعا أيضاً إلى زيادة الشفافية في العمليات المصرفية فؤاد العمر، نائب المدير العام في البنك الإسلامي للتنمية، الذي يعتقد بأنّ المصارف المركزية يجب أن تشارك أكثر في حثّ المصارف الإسلامية على تحقيق الشفافية المطلوبة(١٤).

ثالثاً: الصناعة المصرفية الإسلامية وتنظيمها في الكويت

لا بُدّ لأية مناقشة للصناعة المصرفية الإسلامية وتنظيمها في الكويت أن تبدأ بنبذة قصيرة عن بيت التمويل الكويتي. تأسّس هذا المصرف الإسلامي في العام ١٩٧٧ بمرسوم أميري منحه رخصة للعمل في الأنشطة المالية والتجارية غير المحدودة، مما زوّده بميزة تنافسية فورية على المصارف والشركات التجارية الأخرى. انطلق المصرف قبل عامين فقط من الثورة الإيرانية، وفي الوقت الذي بلغت فيه بلدان الخليج المنفردة ذروة إنفاقها على بناء البنى التحتية فيها. وقد أدت السنوات المربحة المتعاقبة إلى حدوث زيادة هائلة في قيمة السهم حتّى وصل إلى أكثر من ١٥ ضعف قيمته الاسمية في عام ٢٠٠٦.

من المؤكّد أن رجال الأعمال الذين وقفوا وراء هذا المشروع لم يكونوا مفتقرين إلى الشجاعة أو الخيال، يعزّزهما الإصرار والتفاني. ولا يمكن أن يكون التوقيت مثالياً أكثر من ذلك. فقد ألهبت الثورة الإيرانية المشاعر الدينية عبر الخليج، وأظهرت نفسها في طريقة لبس الناس ومظهرهم، بالإضافة إلى كيف يدّخرون ويستثمرون أموالهم. لذا، لم يبذل بيت التمويل الكويتي جهداً تسويقياً كبيراً لخلق قاعدة عملائه، فقد كان العملاء المحتملون على أهبة الاستعداد لبدء نشاطه. وبالإضافة إلى ذلك، فمنذ تأسيس بيت التمويل الكويتي، لم تمنح الحكومة الكويتية

---

(١٣) Ibrahim Al-Khalifa, «The Need for Regulation of Islamic Banking,» paper presented at: Conference on Regulation of International Banking, Bahrain, 8-9 February 2000, p. 7.

(١٤) عبّر فؤاد العمر عن وجهة النظر تلك في خطبة ألقاها في مؤتمر التنظيم في الصناعة المصرفية الإسلامية، الذي عقد في البحرين ما بين ٨ و٩ شباط/ فبراير ٢٠٠٠. انظر: كلمة فؤاد العمر، نائب الرئيس في بنك التنمية الإسلامي، في مؤتمر تنظيم التمويل الإسلامي الذي عقد في البحرين في ٨-٩ شباط/ فبراير ٢٠٠٠.

أيّة رخص مشابهة لتلك التي منحتها لبيت التمويل الكويتي. وقد تأسّس عدد لا يستهان به من الشركات المالية الإسلامية، لكن أياً منها لم يتمتّع بالامتيازات الممنوحة لبيت التمويل الكويتي، كما لم يسمح لها بتقديم الأعمال المصرفية الاستهلاكية أو فتح الحسابات الجارية. ومثّل هذا موقفاً محبطاً لمن يديرون المصارف الاستثمارية الإسلامية هذه، باعتبار أن كثير من المؤسسات المالية أرادت محاكاة تجربة بيت التمويل الكويتي بتحويل أنفسها إلى مصارف إسلامية تامّة، لكنّها لم تنجح في تلك المساعي. وطوال سنوات، اجتمعت فطنة إدارة بيت التمويل الكويتي وانعدام القرار من جانب الحكومة للحيلولة دون استصدار أيّ قانون ينظّم أعمال المصارف الإسلامية في الكويت، إذ كان إقرار مثل هذا القانون شرطاً لازماً لتمكين الحكومة من الترخيص لإنشاء مصارف إسلامية جديدة.

تطوّر بيت التمويل الكويتي إلى مؤسسة اقتصادية مؤثرة تمتلك سلطة سياسية واسعة، وتمكّن من اجتذاب موظفين بالغي الحماسة، وقد استطاعوا إظهار أنفسهم بدمج أهدافهم الشخصية مع أهدافهم الاجتماعية والسياسية. وقد ظلت أغلبيتهم محصّنة ضدّ الصخب السياسي الناجم عن الاختلافات الطائفية بين الحركات الأصولية الإسلامية (السلفية) من ناحية، وحركة الإخوان المسلمين من ناحية أخرى. وأثبت هذا الموقف المحايد من جانب إدارة بيت التمويل الكويتي فعاليته في استقطاب الدعم، عند الحاجة، من كلّ من الإخوان المسلمين والسلفيين. وبحنكة سياسية، لم يتخذ كبار مدراء المصرف أي موقف علني أو نشط في الشؤون السياسية، مفضلين أن يُنظر إليهم باعتبارهم تكنوقراطيين، كما أن موقفهم المحايد حول النزاعات الدينية السرية والمعلنة بين السلفيين والإخوان المسلمين ضمنت للمصرف الحصول على دعم ممثلي كلتا الحركتين في مجلس الأمة. وقد تأكد هذا الموقف المحايد أكثر بغياب الأفراد الناشطين في تَيْنك الحركتين من الإدارة العليا للمصرف. وربما كان السعي إلى الترقي ضمن الهيكل الوظيفي للمصرف بين الكادر الإداري في بيت التمويل الكويتي يتجاوز مشاعرهم الإسلامية الداخلية.

ومن الممكن المجادلة أيضاً بأنّه لو لم يكن هؤلاء الشباب قد انضموا إلى بيت التمويل الكويتي، لكان من الممكن أن تصبح الحركة السياسية الإسلامية في الكويت أكثر راديكالية. وبهذا المنهج، ومن خلال تحويل هؤلاء الشباب إلى تكنوقراطيين، مارس المصرف تأثيراً ملطّفاً في الاتجاه العام للحركة الإسلامية في الكويت. وبالفعل، يمكن أن يقال هذا عن الصناعة المصرفية الإسلامية عموماً في كافة أنحاء منطقة الخليج بأكملها، حيث يخفف الانشغال بإدارة الأموال من

حماسة الشباب، ويخلق أهدافاً جديدة في عقولهم وقلوبهم، كما أنَّ انشغالهم بتحقيق ذواتهم من خلال العمل المصرفي حوّل أهدافهم الإسلامية الكبرى إلى أهداف واقعية يمكن احتسابها.

لكن الدور المعتدل الذي أداه بيت التمويل الكويتي في المجتمع الكويتي لا يفترض أنّ المصرف كان سلبياً في الساحة السياسية الكويتية. فالعكس تماماً هو الصحيح في الواقع، لأن المصرف يمتلك سلطة لا يستهان بها ويستعملها كثيراً، للتأثير في الحركة السياسية الإسلامية للحفاظ على مصالحه، وبشكل أكثر تحديداً، للتأثير في أعضاء مجلس الأمة المنتمين إلى الحركات الإسلامية للعزف على وتر بيت التمويل الكويتي، أي تأجيل أو مقاومة موافقة مجلس الأمة على تعديل القانون الرقم ٣٢ لعام ١٩٦٨، كما هو مقدّم من قبل المصرف المركزي، حيث سيسمح هذا التعديل بتأسيس مصارف إسلامية جديدة في الكويت، مما يحرم بذلك بيت التمويل الكويتي من ميزته الاحتكارية.

وقد شهدت الكويت زيادة ملحوظة في الطلب على الخدمات المالية الإسلامية منذ عام ١٩٩١. ونُسبت هذه الطفرة إلى مزيد من التحسن في مستوى التدين بين الكويتيين نتيجة للتجارب المريرة للغزو العراقي، والاحتلال الذي دام سبعة شهور. وكما هو الحال دائماً، فإن أيّ جيشان في الشعور الديني ينعكس إيجاباً على أداء بيت التمويل الكويتي. ففي خلال الفترة من عام ١٩٩١ إلى عام ٢٠٠٣، ارتفعت حقوق أصحاب رأس المال من ٣٤,٨ مليون دينار كويتي إلى ٢٣٠ مليون دينار كويتي، مع زيادة بسيطة نسبياً في رأس المال الذي ارتفع من ٣١,١ مليون دينار كويتي في عام ١٩٩١ إلى ٦٨ مليون دينار كويتي[١٥]. وكان المستثمرون مدركون تماماً للزيادة في الطلب على الخدمات المالية الإسلامية، واستجابوا لذلك بتأسيس ١٢ شركة استثمار إسلامية تبلغ استثماراتها ٢٥٠ مليون دينار كويتي. وعلى أية حال، لم يكن من بين هذه الشركات من يمكنها التحوّل إلى مصارف إسلامية تامّة، لأنه لم يكن من المسموح لها قبول أيّة إيداعات. فقد بقي العرض غير المحدود للخدمات المصرفية الإسلامية امتيازاً لبيت التمويل الكويتي، باعتبار أن مجلس الأمة آنذاك لم يصدّق حتّى ذلك الوقت على تعديل

---

(١٥) بنك الكويت المركزي، «مذكّرة قُدّمت إلى مجلس الأمة الكويتي في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤، في ما يتعلّق بإدخال تعديلات إلى قانون المصارف، بحيث يشمل وضع المصارف الإسلامية تحت مظلّته» (مذكرة غير منشورة، قدّمها مكتب نائب حاكم مصرف الكويت المركزي).

القانون الرقم ٣٢ لعام ١٩٦٨. وعندما التقى المؤلّف بالدكتور نبيل المناعي، أبدى نائب محافظ بنك الكويت المركزي إحباطه من التأخير في منح التراخيص للمصارف الإسلامية الجديدة، وعلّق على الأمر بصراحة قائلاً: «كيف نمنح التراخيص دون أن يكون لدينا قانون ينظّم مثل هذه الأنشطة المصرفية؟»(١٦).

من المؤكّد أن تعديل القانون الرقم ٣٢ لعام ١٩٦٨ تمّ تناوله من منظور سياسي، وليس من منظور اقتصادي، إذ إنَّ التصديق عليه تأخّر لسنوات. فلم يكن بيت التمويل الكويتي وأعضاء مجلس الأمة المتحالفين معه متعجلين للتصديق عليه. لذا، فمن المثير للسخرية أن مصدر الضغط للتصديق على هذا التعديل نشأ من مدراء المصارف التقليدية، وكذلك من مدراء شركات الاستثمار الإسلامية الذين كانوا في الغالب مدراء سابقين في بيت التمويل الكويتي. على سبيل المثال، كان محمّد الزبيد، وهو مدير في بيت الاستثمار الإسلامي، محبطاً لعدم تمكنه من تحويل شركته إلى مصرف إسلامي، ودعا مجلس الأمة إلى التصديق الفوري على تعديل القانون الرقم ٣٢ لعام ١٩٦٨(١٧).

إن تعديلات القانون الرقم ٣٢ لعام ١٩٦٨، كما قدّمت إلى مجلس الأمة من قبل المصرف المركزي، تأخذ بعين الاعتبار تفرّد الأنشطة المصرفية الإسلامية، مثل صعوبة التفريق بين أنشطتها المالية والتجارية، وضرورة أن تكون أنشطتها متوافقة مع الشريعة. وبالاعتراف بتلك الخاصية الرئيسيّة للمصارف الإسلامية، يعرّفها التعديل على أنّها: «المصارف التي تجري العمليات وفقاً لقواعد الشريعة الإسلامية، وتقبل الودائع الجارية، بالإضافة إلى حسابات التوفير أو الاستثمار، لمدّة معينة، ولأغراض محدودة أو غير محدودة. تجري هذه المصارف العمليات المالية لفترات مختلفة باستخدام أدوات مالية إسلامية، مثل المرابحة، والمضاربة والمشاركة»(١٨).

يكشف التمحيص الدقيق لهذا التعديل أنّه يركّز بصفة أساسية على تقليل الأخطار التي يتعرّض لها حملة أسهم ومودعي المصارف الإسلامية، بطرح أدوات

---

(١٦) أجريت المقابلة مع د. نبيل المناعي على هامش مؤتمر الصناعة المصرفية الإسلامية الذي عقد في البحرين في شباط/ فبراير ٢٠٠٠.

(١٧) **القبس**، ٢٦/ ١٠/ ٢٠٠٠، ص ٨.

(١٨) استندت مقالة **القبس** إلى نصّ تعديل القانون الرقم (٣٢) كما صدر عن بنك الكويت المركزي. وقد حصل المؤلّف على نسخة من التعديل من بنك الكويت المركزي. انظر: **القبس**، ٢/ ١١/ ٢٠٠٠، ص ١٤.

تنظيمية موجّهة نحو تأمين السيولة لأصول المصرف. تتطلّب المادة (٩٥) من هذا التعديل من المصرف الإسلامي أن يقوم بالدفع الفوري للحسابات ذات تاريخ الاستحقاق الثابت (Call Accounts) لكي تردّ المصارف الإسلامية الحسابات ذات تاريخ الاستحقاق الثابت، وألا تتعرض هذه الحسابات لأيّة خسائر. على أية حال، يترك التعديل مودعي الحسابات الاستثمارية معرّضين للخسائر. وهناك ميزة أو متطلب تنظيمي مهم لهذا التعديل، وهي أنّه يضع سقفاً لأيّة فعالية مالية إسلامية متوافقة مع الشريعة، فعلى سبيل المثال، يضع التعديل سقفاً للاستثمار العقاري، بحيث يكون حده الأقصى هو ٢٥ بالمئة من القيمة الكليّة لحقوق صاحب رأس المال. وللوصول إلى مثل هذا السقف، يجب أن يحصل المصرف على تفويض من المصرف المركزي. وفي مقابلة مع صحيفة **القبس** اليومية، ذكر أحمد الياسين، وهو رئيس سابق لمجلس إدارة بيت التمويل الكويتي، أنّ ٣٣ بالمئة من مجموع أصول بيت التمويل تُستثمر في العقارات[١٩].

تشير مراجعة ميزانية بيت التمويل للعام ١٩٩٩ إلى أنّ ٣٣ بالمئة من مجموع أصوله كانت تساوي ٥٨٤ مليون دينار كويتي، أو ٣٠٠ بالمئة من حقوق أصحاب رأس المال، في حين إن القانون المقترح من بنك الكويت المركزي للصناعة المصرفية الإسلامية يحدّد الاستثمارات المباشرة للمصرف الإسلامي في العقارات بنسبة ٢٥ بالمئة من حقوق أصحاب رأس المال. ويجعل هذا الأمر استثمارات بيت التمويل الكويتي في العقارات مساوية لاثني عشر ضعف الحدّ الأقصى المسموح به وفقاً للقانون المقترح. ولذلك، إذا أراد بيت التمويل الكويتي أن يلتزم بالقواعد التي سيطبّقها المصرف المركزي بعد التصديق النهائي للتعديل من قبل مجلس الأمة، فسيتوجب عليه أن يمرّ بتغييرات هيكلية رئيسيّة. وهذا يثير سؤالاً حول ما إذا كان بيت التمويل، بعد أكثر من عقدين من الاستثمار المكثف في سوق العقارات، سيكون جاهزاً أصلاً لمثل هذه التغييرات. تمثل هذه الإجراءات تغييرات جريئة، وستتطلّب اتخاذ قرارات ستكون لها مضامين اجتماعية وسياسية، باعتبار أن بيت التمويل يمثل ربّ عمل مهماً للكويتيين من الطبقة الوسطى إلى الطبقة الوسطى العليا. إن أيّ تغيير بنيوي رئيسي يعني اتخاذ قرارات متعارضة مع ردود أفعال الجمهور، وهو ما يشبه الموقف الذي يتطلّب اتخاذ القرارات عند إخضاع الشركات الحكومية إلى الخصخصة.

---

(١٩) القبس، ١٦/٦/٢٠٠٠، ص ١٩.

يوضح اللوبي المشكّل من قبل بيت التمويل الكويتي لمقاومة التصديق المقترح على التعديل، ضعف الحكومة في محاولتها لمقاومة مثل هذا الضغط. ومن المثير للسخرية أن هذا اللوبي يتكون جزئياً من مدراء بيت التمويل الكويتي المعيّنين من قبل الحكومة، باعتبار أن نسبة ٦٠ بالمئة من بيت التمويل الكويتي مملوكة للسلطات، والشركات الحكومية والوكالات الأخرى. يتضمّن مجلس إدارة بيت التمويل الكويتي أربعة أفراد معيّنين من قبل الحكومة، وقد وقفوا بإصرار ضدّ سياسة الحكومة نحو الصناعة المصرفية الإسلامية، كما هي مطروحة من قبل المصرف المركزي. وخلق هذا إحباطاً بين المسؤولين الحكوميين الذين أصبحوا أكثر صراحة في موقفهم نحو بيت التمويل الكويتي بعد أن تركوا المناصب الحكومية. فقد حذّر سعود الصباح، وهو وزير نفط سابق ووزير إعلام سابق، من أن: «يشتغل بيت التمويل الكويتي بحرية دون مظلة المصرف المركزي، وأثبتت كلّ التدخّلات الحكومية السابقة لإدراجه تحت هذه المظلة أنّها غير مؤثّرة، لأن المجموعات ذات المصالح الشخصية مارست الضغط والارهاب على الوزراء لكي يمكّنوا هذه المؤسسة (بيت التمويل الكويتي) من البقاء متحررة من إشراف بنك الكويت المركزي»[٢٠].

إن الإرهاب والضغط المذكورين في بيان الصباح، هما إشارة إلى تقارب بيت التمويل الكويتي مع أعضاء مجلس الأمة المنتمين إلى الحركات الإسلامية. وقد عانى الصباح نفسه، لسبب مختلف تماماً، هذا التقارب عندما كان وزيراً للإعلام، ولاحقاً كوزير للنفط. لكن استراتيجيي بيت التمويل كانوا فطنين بما فيه الكفاية، مدركين قرب حدوث تغيّر وشيك، فأظهروا إيجابية عن طريق القبول من حيث المبدأ باندراج بيت التمويل تحت مظلة مصرف الكويت المركزي. لم تكن استراتيجيتهم مقتصرة على استخدام السلطة السياسية لتأخير التصديق على التعديل، إذ إنهم استطاعوا أيضاً إظهار تفهمهم لأهداف مصرف الكويت المركزي بأن اعترف بيت التمويل الكويتي بالحاجة إلى إخضاع المصارف الإسلامية للإشراف المباشر من قبل المصرف المركزي، لكنه قدّم بديلاً للتعديل المقترح من المصرف المركزي، الذي أشرك أعضاء مجلس الأمة المتحالفين معه في اقتراح قانون جديد لتنظيم الأعمال المصرفية الإسلامية لبيت التمويل الكويتي، كبديل للتعديل المقترح من قبل مصرف الكويت المركزي.

(٢٠) **الشرق الأوسط**، ١٣/١٠/٢٠٠١، ص ١٢.

وفي حزيران/يونيو ٢٠٠٠، أصدر بيت التمويل الكويتي مذكّرة تحثّ على التصديق على القانون المقدّم من قبل أعضاء مجلس الأمة المتحالفين معه. هذا القانون البديل يضع بيت التمويل الكويتي والمصارف الإسلامية المستقبلية تحت مظلة مصرف الكويت المركزي، لكنه يمنح مزايا وامتيازات أكثر للمصارف الإسلامية مما يفعل تعديل مصرف الكويت المركزي. كذلك، فقد أكّدت مذكّرة بيت التمويل الكويتي، التي وزّعت علناً، الطبيعة الفريدة للصناعة المصرفية الإسلامية، واعترضت على وصف مصرف الكويت المركزي للمصارف الإسلامية كوسيطة مالية[٢١]. ومن المثير للسخرية أن تصوير مصرف الكويت المركزي للمصارف الإسلامية كمجرد وسيط مالي كان مشتركاً مع رأي أحد رواد الصناعة المصرفية الإسلامية، وهو صالح كامل، رئيس مجموعة دلة البركة؛ ففي خطاب ألقاه في المؤتمر الدولي الثاني عن التمويل الإسلامي[٢٢]، أبدى إحباطه من قدرة المصارف الإسلامية على تجاوز دورها كوسيطة مالية.

نجح بيت التمويل الكويتي في تأخير التصديق على تعديل مصرف الكويت المركزي، وفي طرح بديل من خلال أعضاء مجلس الأمة المتحالفين معه، الذين يمثّلون الحركات السياسية الإسلامية. وعلى أية حال، فبحلول شهر حزيران/يونيو ٢٠٠٢ بات واضحاً أن تعديل مصرف الكويت المركزي، برغم خضوعه لبعض التعديلات، قد حشد دعماً لا يستهان به. وأشارت تعليقات عبد الوهاب الهارون، رئيس اللجنة المالية في مجلس الأمة الكويتي، إلى التصديق الوشيك على نسخة معدّلة من تعديل مصرف الكويت المركزي، عندما صرّح قائلاً: «اجتمعت اللجنة مع اختصاصيين، واستشارتهم بخصوص وجهات نظرهم حول الموضوع، وباتباع نصيحتهم وافقت على إجراء تعديلات على تعديل مصرف الكويت المركزي الذي يضع المصارف الإسلامية تحت إشراف مصرف الكويت المركزي، ويسمح للمصارف التقليدية بتأسيس المصارف الإسلامية في إطار قوانين وتنظيمات معينة؛ على سبيل المثال، يجب ألا يقل رأس مال المصرف الإسلامي الجديد عن ٧٥ مليون دينار كويتي»[٢٣].

---

(٢١) مذكرة بيت التمويل الكويتي إلى مجلس الأمة في كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٠ بخصوص التعديل على قانون البنوك المقدّم من البنك المركزي، تمّ الحصول على نسخة من المذكرة من مكتب محافظ البنك المركزي.

(٢٢) عقد في بيروت يومي ١٢ و١٣ آذار/مارس ٢٠٠٢. وقد تمّ توزيع النص على المشاركين.

(٢٣) القبس، ٢/٧/٢٠٠٢، ص ٨.

أظهر هذا الأمر تصميماً على ألا ينهي مجلس الأمة جلسته الختامية قبل الانتخابات الجديدة في تموز/يوليو ٢٠٠٣ بدون التصديق على تعديل بنك الكويت المركزي.

لقد أدى موضوع التصديق على تعديل القانون الرقم ٣٢ لعام ١٩٦٨ لتنظيم عمليات المصارف الإسلامية في الكويت، إلى استقطاب الدوائر الاقتصادية الكويتية، وأشعل نقاشاً ساخناً امتد من مجلس الأمة إلى الصحافة، مع تدخّل أعضاء الحكومة من حين إلى آخر بوجهات نظرهم. وكما ذكرنا سابقاً، كانت التحالفات غير متوقّعة أحياناً، مع قيام الإدارة العليا السابقة لبيت التمويل الكويتي بحثّ الحكومة ومجلس الأمة على التصديق على تعديل مصرف الكويت المركزي. كان هناك نشطاء سياسيون إسلاميون أيضاً ممن أبدوا وجهات نظر متعارضة مع مناورات وأهداف بيت التمويل الكويتي. وفي هذا السياق، قام إسماعيل الشطّي، وهو نائب سابق في مجلس الأمة وناشط سياسي إسلامي، بإظهار استيائه من تحالف الحركات الإسلامية السياسية مع بيت التمويل الكويتي، وذكر أن «الحركة السياسية الإسلامية، باعتراضها على تعديل بنك الكويت المركزي، أهدرت فرصة لتحقيق المنافسة في قطاع التمويل الإسلامي، التي كان من الممكن أن تفيد المستهلكين ذوي الميول الإسلامية»[٢٤].

بيد أن النقاش حول تعديل مصرف الكويت المركزي على القانون الرقم ٣٢ لعام ١٩٦٨ ازداد حدة بعد عام ٢٠٠٠، فتركّز النقاش أساساً على مدى الإحكام الذي سيكون عليه إشراف مصرف الكويت المركزي على بيت التمويل الكويتي، وما إذا كان بيت التمويل الكويتي سيتمكّن من تعديل هيكله واستراتيجيته للتكيّف مع مثل هذه البيئة التنظيمية الجديدة.

تبلورت وجهات النظر حول هذه القضية إلى مجموعتين من المساهمين في بيت التمويل: المجموعة **الأولى** مشكّلة من رجال الأعمال الليبراليين المتحالفين مع أعضاء مجلس إدارات غرفة تجارة الكويت والمصارف التقليدية. ولم يكن هذا مفاجئاً، باعتبار أن هؤلاء الأعضاء ممثّلون في كثير من الأحيان في كلتا المؤسستين. لكن المفاجأة جاءت عندما أتى الدعم الذي تلقته هذه المجموعة من مدراء شركات الاستثمار الإسلامية، وذلك ليتطلّع العديد منهم إلى تحويل

---

(٢٤) القبس، ١٧/٥/٢٠٠٠، ص ١١.

شركاتهم إلى مصارف إسلامية أو أن يصبحوا مساهمين رئيسيين في مثل هذه المصارف، إذ لا يمكن الموافقة على مثل هذا التحوّل إلا بعد مصادقة مصرف الكويت المركزي بعد الموافقة على تعديل القانون الرقم ٣٢ لعام ١٩٦٨. ومن جانبه، أكّد فيصل المطوّع، عضو مجلس إدارة غرفة تجارة الكويت، حاجة المصارف الإسلامية إلى الالتزام بتنظيمات مصرف الكويت المركزي التي يرى أنّها ضرورية لحماية أموال المودعين والمساهمين(٢٥). أما عدنان البحر، الذي كان أحد كبار مدراء بيت التمويل الكويتي لعدّة سنوات، قبل أن يتركه لتأسيس شركة المستثمر الدولي، وهي مصرف استثمار إسلامي، فكان أكثر دهاء في طرح وجهات نظره. فعند سؤاله حول الصراع بين مصرف الكويت المركزي وبيت التمويل الكويتي في ما يتعلق باستخدام بيت التمويل الكويتي للودائع في الأنشطة التجارية، أجاب أنّ هذه القضية يجب ألا تسبّب أيّ تأخير في تطبيق مصرف الكويت المركزي للقانون، الأمر الذي طال انتظاره(٢٦).

تألفت المجموعة **الثانية** من المساهمين الرئيسيين في بيت التمويل الكويتي ومدرائه وأعضاء الحركات السياسية الإسلامية في مجلس الأمة، وهم يدركون جميعاً أنّ الزمن ليس في صالحهم، وأنّ مجلس الأمة سيصدّق في النهاية على نسخة معدّلة من التعديل الأصلي المقدّم من مصرف الكويت المركزي. وقد أشار محمّد المخيزيم، رئيس مجلس إدارة بيت التمويل الكويتي، إلى عظيم استيائه من تعديل مصرف الكويت المركزي، فقد شعر بأن معاملة المصارف الإسلامية في هذا التعديل على القانون الرقم ٣٢ تتناقض مع تعريف المصرف الإسلامي، كما هو متفّق عليه من قبل اتحاد المصارف الإسلامية في اجتماعها المنعقد في قطر في العام ١٩٩٧(٢٧)، حيث يعرّف اتحاد المصارف الإسلامية المصرف الإسلامي كمؤسسة مالية تلتزم بأحكام الشريعة، وتنفّذ جميع المعاملات الاستثمارية والمالية لنفسها وللآخرين، وتقبل الحسابات الاستثمارية والجارية، كما تتضمّن عملياتها الاستثمار المباشر في الأصول الثابتة، مثل العقارات، ووسائل النقل، والصناعة.

على أية حال، لم يكن بيت التمويل الكويتي، كمنظمة تجارية متطوّرة، ليسمح لنفسه بالبقاء معصوب العينين. واستعداداً لتنظيم مصرف الكويت

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٢٦) القبس، ٢٣/ ٥/ ٢٠٠٠، ص ٨.

(٢٧) القبس، ١٧/ ٥/ ٢٠٠٠، ص ١٥.

المركزي، بدأ بيت التمويل تطبيق تغييرات هيكلية رئيسيّة كانت موجّهة بشكل رئيسي نحو تخفيض قيمة حقيبته العقارية. وبوضع هذا الغرض في الاعتبار، قام بتأسيس شركات عامّة مساهمة جديدة، كما قام بنقل جزء من أصوله العقارية إليها. كانت هذه خطوة رئيسيّة نحو تحويل أصوله الثابتة إلى سندات مالية وأسهم عادية يمكن تسييلها بسهولة، وهو تحرّك جعل استثمارات بيت التمويل الكويتي متوافقة معْ التنظيمات المستقبلية لمصرف الكويت المركزي.

إن الأنظمة التي يطلب مصرف الكويت المركزي في الكويت من المصارف الالتزام بها تعتبر صارمة عموماً، لكن من المؤكّد أن فعاليتها ستقلّ إذا لم تشمل بيت التمويل الكويتي، وهو مصرف تزيد أصوله على ملياري دينار كويتي. وكثيراً ما حذّر مكتب الشال للاستشارات الاقتصادية من إمكانية وقوع مشاكل مالية إذا ظلّ بيت التمويل الكويتي بعيداً عن رقابة مصرف الكويت المركزي[٢٨]، وكانت هناك إشارات أيضاً إلى أن الحكومة أصبحت أكثر جدّية في نيتها لتوسيع نطاق رقابة مصرف الكويت المركزي لتشمل المصارف الإسلامية، وأنّها مصمّمة على حسم هذه القضية. وبحدود شهرّ أيار/مايو ٢٠٠٠، كان وزير المالية، يوسف الإبراهيم، مصرّاً على أنّه لا بُدَّ من خضوع المصارف الإسلامية في الكويت لسيطرة مصرف الكويت المركزي[٢٩].

صدّق مجلس الأمة الكويتي، في النهاية، على تعديل مصرف الكويت المركزي في أيار/مايو ٢٠٠٣، بعد إجراء بعض التعديلات عليه، كان أهمها استبعاد سقف الـ ٢٥ بالمئة على الاستثمارات العقارية المسموح بإجرائها للمصرف الإسلامي، كما تضمّن حقّ مصرف الكويت المركزي بتطبيق سقفه الخاص في المستقبل، لكن ليس على الفور. ومن أجل الحصول على التصديق، تمّ تأجيل الخلافات الرئيسيّة إلى حدّ ما، وكما هو الحال مع معظم التسويات، ادّعى جميع الأطراف تحقيق بعض النصر.

(٢٨) القبس، ٦/ ٥/ ٢٠٠٠، ص ٢١.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢١.

الفصل الثامن

مستقبل الصناعة المصرفية الإسلامية
في الكويت

عند كتابة تاريخ الصناعة المصرفية في الكويت، فمن المؤكّد أن الأعوام ١٩٥٢، و١٩٧٧ و٢٠٠٣ ستمثل علامات فارقة، باعتبار أنّها شهدت جميعها بدايات جديدة، وأحدثت تغيّرات كبرى أدت إلى تحوّل بنية الصناعة المصرفية في الكويت. قبل عام ١٩٥٢، اعتمد التجار الكويتيون على مصرف بريطاني وحيد في الكويت، فيما ذهب البعض إلى البصرة في العراق بحثاً عن مزيد من الخيارات. وفي عام ١٩٥٢ تأسّس أول مصرف كويتي، وهو بنك الكويت الوطني، من قبل عائلات الطبقة التجارية التقليدية. كان رأس ماله الأوّلي مجرّد ١٣ مليون روبية، أي ما يعادل مليون دينار كويتي، لكن رأسماله في عام ٢٠٠٥ كان يربو على ٢٠٠ مليون دينار كويتي، كما تجاوزت حقوق مالكيه ٧٣٠ مليون دينار كويتي. واشتهر بنك الكويت الوطني بشعاره القائل «بنك تعرفه وتثق به»، ويتخذ من الجمل شعاراً له. وهو مصنّف عالمياً ضمن الفئة «A»، مما يجعله المصرف الأعلى تقييماً في المنطقة.

وباعتباره المصرف التقليدي الأكبر في الكويت، فقد كان المصرف الأكثر تضرراً أيضاً من نجاح الصناعة المصرفية الإسلامية. لقد أتى مالكوه في معظمهم من العائلات التجارية التي عملت في التجارة بين البصرة، والهند، وشرق أفريقيا، قبل اكتشاف النفط، وبرغم مهاراتهم التجارية، فلم يتوقّعوا أنّهم سيواجَهون بتحدّ جدّي تمثل في ظهور الصناعة المصرفية الإسلامية. ومن المؤكّد أنهم لم ينظروا إلى تلك الصناعة كمنافس جدّي، وخصوصاً أنّها نشأت عبر الحماس الديني من قاعدة اقتصادية وسياسية غير تقليدية.

أولاً: بيت التمويل الكويتي

تأسّس بيت التمويل الكويتي في عام ١٩٧٧ بمرسوم أميري، ومُنح ترخيصاً للتعاطي مع كافة الأنشطة التجارية القانونية. لقد أدى تأسيسه بمرسوم أميري إلى منحه حرية العمل دون أيّة رقابة أو إشراف من المصرف المركزي. ومن بين المصارف التسعة العاملة في الكويت، كان بيت التمويل الكويتي أحدثها تأسيساً، لكنّه

الثالث من حيث حصص المالكين، ويتم تداول أسهمه بأعلى الأسعار في سوق الأسهم المالية. وجميع أسهم المصرف لها القيمة الاسمية نفسها للسهم. ولذلك، فإن الثمن المرتفع لأسهم بيت التمويل الكويتي يعكس ربحاً متوقعاً أعلى وأرباحاً مرحلية أعلى، مقارنة بالمصارف الأخرى. وكما ذكرنا سابقاً، فإن الوفرة التي غمرت بيت التمويل الكويتي منذ تأسيسه في عام ١٩٧٧، وخصوصاً خلال الأعوام الاثني عشر الأخيرة، كانت ناتجة من رخصته الفريدة، ومن الاحتكار الذي تمكّن من استغلاله لنحو ٢٥ عاماً. ومنذ تأسيسه، قاوم بيت التمويل الكويتي تقليص رخصته ومحاولة وضعه تحت مظلة مصرف الكويت المركزي. وكان إدراج بيت التمويل الكويتي تحت السلطة الإشرافية لمصرف الكويت المركزي، خطوة ضرورية من قبل مصرف الكويت المركزي لإنهاء احتكار الصناعة المصرفية الإسلامية في الكويت. وباعتبار أن هذا الأمر يتطلّب إجراء تعديلات على القانون المصرفي، بحيث يتناسب مع الصناعة المصرفية الإسلامية، فإنه بمجرد المصادقة عليه سيمنح مصرف الكويت المركزي سلطة إصدار التراخيص لمصارف إسلامية جديدة.

كانت مقاومة الاندراج تحت مظلة مصرف الكويت المركزي شديدة جداً، لكن كان لا بُدَّ من أن يستسلم بيت التمويل الكويتي في النهاية. وفي أيار/مايو ٢٠٠٣، صادق مجلس الأمة الكويتي على قانون الصناعة المصرفية الإسلامية المقترح من قبل مصرف الكويت المركزي، مع بعض التعديلات، وتمّ إقراره من قبل أعضاء مجلس الأمة المتحالفين مع بيت التمويل الكويتي، أو المتعاطفين مع قضيته. ولذلك، سيبقى عام ٢٠٠٣ خالداً في تاريخ الصناعة المصرفية في الكويت، باعتباره العام الذي أنهى فيه مصرف الكويت المركزي احتكار الصناعة المصرفية الإسلامية. وهكذا شهد عام ٢٠٠٤ بداية عهد جديد.

تعدّ هذه البداية الجديدة أكبر فرصة للصناعة المصرفية الإسلامية، لكن مصرف الكويت المركزي جعل الأمر صعباً على الهواة الدخول إلى عالم الصناعة المصرفية الإسلامية في الكويت، إذ لن يكون من السهل لمصرف إسلامي عادي أن يتأهّل لجني ثمرتها. فمن أجل تأسيس مصرف إسلامي جديد، يجب أن يبدأ بحدّ أدنى من رأس المال، الذي يصل إلى ٧٥ مليون دينار كويتي. ومن أجل السماح لمصرف أجنبي بتأسيس فرع في الكويت، يجب أن يبدأ برأس مال أوّلي قدره ١٥ مليون دينار كويتي. وبالنسبة إلى المصرف التقليدي المحلي الراغب في التحوّل إلى مصرف إسلامي، فبالإضافة إلى رأس المال المطلوب، وقدره ٧٥ مليون دينار كويتي، هناك شروط إضافية تُلزم مثل هذا المصرف بتقديم دراسة

للجدوى، وباتخاذ بعض الخطوات والإجراءات لكي يتأهّل لدراسة حالته بشكل جدّي. فالمصرف الراغب في «التحوّل» عليه أيضاً أن يقدّم خطّة تتضمّن جدولاً زمنياً لتنفيذ مثل هذه الخطوات والإجراءات. وفي النهاية، عند تلبية جميع هذه المتطلبات بشكل مُرض، يقدّم المصرف طلباً إلى مصرف الكويت المركزي لشطبه من قائمة المصارف التقليدية وإدراجه في قائمة المصارف الإسلامية.

المصرف التقليدي الوحيد الذي اختار المرور بهذه العملية الانتقالية أو التحول هو البنك العقاري، الذي بعد أن زاد رأسماله، ومرّ بمعظم الخطوات والإجراءات اللازمة للتأهل، كان من المتوقّع أن يباشر عمله كمصرف إسلامي كامل الأهلية بحلول شهر نيسان/ أبريل ٢٠٠٥، لكن تلك المهلة تمّ تمديدها إلى أوائل عام ٢٠٠٧. وكان رئيس مجلس إدارة البنك العقاري الكويتي متفائلاً للغاية بشأن ذلك «التحوّل»، وصريحاً للغاية حول الأسباب الداعية إلى هذا التغيير، التي نسبها إلى حقيقة وجود منافسة قليلة نسبياً في السوق «المصرفية» الإسلامية في الكويت[١].

هذا، وقد تلقى مصرف الكويت المركزي ١٩ طلباً لتأسيس مصارف إسلامية جديدة في عام ٢٠٠٣[٢]. وفي حين لم تتمتع بعض هذه الطلبات بالجدّية الكافية، كان كثير منها مصمماً بما فيه الكفاية على مواصلة الضغط دون هوادة حتّى الحصول على موافقة مصرف الكويت المركزي. وقد أخذت الحكومة مركز الصدارة في تحفيز المنافسة في حقل الصناعة المصرفية الإسلامية بتعويم بنك بوبيان الإسلامي الجديد للاكتتاب العامّ. وقد انتهى الاكتتاب بحلول نهاية أيار/ مايو ٢٠٠٤، بامتلاك الهيئة الكويتية للاستثمار لثلث أسهم هذا المصرف الجديد[٣].

ظلّ الاكتتاب في المصرف الإسلامي الجديد حديث البلد طوال شهور. وقد أدى الهوس بسوق الأسهم المالية الذي انغرس في قلوب وعقول الناس العاديين منذ سقوط النظام العراقي، إلى جعل الاكتتاب في بنك بوبيان همّ كلّ كويتي. وأدى تداول أسهم بيت التمويل الكويتي بتسعة عشر ضعف قيمتها الاسمية إلى تشجيع العديد من المواطنين العاديين على الحلم بتحسين مستقبلهم من خلال النجاح في الحصول على أكبر عدد ممكن من أسهم الاكتتاب الأولي. وفي بادرة صمّمت لمنح تكافؤ الفرص للجميع، وفي محاولة لتنويع ملكية هذا المصرف

(١) **المستثمرون** (٢٣ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٣)، ص ٣٢.

(٢) **المستثمرون** (١٨ آذار/ مارس ٢٠٠٣)، ص ١٨.

(٣) يمتلك هذا الجهاز الحكومي نفسه ثلث أسهم بيت التمويل الكويتي أيضاً.

الجديد، ثبّطت الحكومة عزيمة الناس العاديين من بيع حقّهم في الاكتتاب للذين هم أغنياء بالفعل، كما جعلت من الصعب أيضاً على الأغنياء شراء مثل هذه الحقوق بإصدار تعليمات إلى سوق الكويت للأوراق المالية برفض تسجيل الأسهم باسم أي شخص ما عدا الشخص الذي كانت الأسهم مخصّصة له. ويعني هذا أنّه أياً كان من اشترى الحقّ في الاكتتاب، فلن يسمح له بالسيطرة على تلك الحقوق التي تبقى مع من باعوا حقّهم في الاكتتاب. شكّل هذا خطراً على من اشتروا الحقّ في الاكتتاب، وذلك لأنهم دفعوا ثمن الأسهم التي اشتروها بأسماء الغير دون موافقة سوق الكويت للأوراق المالية.

وباستثناء البنك العقاري وبنك بوبيان، لا يتوقّع من مصرف الكويت المركزي منح تراخيص مصرفية إسلامية لأيّ من مقدمي الطلبات الآخرين، على الأقل ليس خلال الأعوام الثلاثة القادمة. هذا ويعتقد الخبراء المصرفيون في الكويت أنّ مصرف الكويت المركزي سيفضّل اتباع سياسة «التمهّل»، وأنه سيراقب الموقف بعناية لرؤية كيف سيكون أداء هذين المصرفين الإسلاميين الجديدين. وليس من المعروف ما إذا كان مصرف الكويت المركزي سيسمح لمصرف أجنبي بتأسيس فرع إسلامي في الكويت، حيث يسمح قانون الصناعة المصرفية الإسلامية الجديد لأيّ مصرف أجنبي، سواء كان إسلامياً أو تقليدياً، بتأسيس فرع في الكويت برأسمال قدره ١٥ مليون دينار كويتي. وعلى سبيل المثال، فمن الممكن لمصرف مثل سيتي بنك أو HSBC أن يفتتح مصرفاً إسلامياً في الكويت، لكن لا يسمح لمصرف كويتي تقليدي بالمثل. وهذا أمر محبط للغاية بالنسبة إلى المصارف الكويتية التقليدية، وخصوصاً بنك الكويت الوطني الذي يعتبرها فرصة ضائعة، وهي تتضخّم عندما تشير المؤشرات إلى أنّ الأصول المصرفية الإسلامية تنمو بمعدل سنوي يصل إلى ١٥ بالمئة[٤]. وقد ظلّ بنك الكويت الوطني والمصارف التقليدية الأخرى تحاول الالتفاف جزئياً حول هذه العقبة بتسويق الصناديق الاستثمارية المتوافقة مع الشريعة الإسلامية. فقام سيتي بنك، وHSBC، وبنك أبو ظبي بتأسيس فروع لها في الكويت، لكن ليس من المتوقّع أن تمثل تحدياً، سواء للمصارف الإسلامية أو التقليدية في الكويت، إذ إنّ هدفها ينحصر في الاستفادة من إدارة فائض السيولة المتوافر لدى المصارف المحليّة بدلاً من أن تمثل تهديداً لها.

---

(٤) الأرقام مستمدّة من نتائج دراسة حول الموضوع أعدّها مكتب المحاماة اللندني دنتو نوايلد سبايت، ومنشورة في: **الحياة**، ١٦/١/٢٠٠٤، القسم الاقتصادي.

لكن المصارف التقليدية تشعر بأنّ حصتها السوقية مهدّدة، ليس من قبل المصارف الدولية، ولكن من المصارف الإسلامية والمؤسسات المالية الإسلامية المحليّة. وفي دراسة أعدها مكتب الاستشارات والبحوث (PARC)، التي نشرت جزئياً في صحيفة **القبس**، قدّر أنّ المصارف التقليدية في الكويت ستفقد حوالى ١٠٠ مليون دينار كويتي على مدى الأعوام الثلاثة القادمة عن طريق حرمانها من فرصة افتتاح «نافذة» إسلامية لها[٥]. وذكرت الدراسة نفسها أيضاً أنّ ٢٦ بالمئة من عملاء المصارف التقليدية يطلبون خدمات مالية إسلامية. ولأن الخدمات الإسلامية ليست متوفرة لديها، سيمتد الضرر الواقع على المصارف التقليدية إلى قيمة أسهمها، وإلى تقييمها العامّ، وكلاهما سيعمل بصورة أضعف بسبب عدم تقديم خدمات التمويل الإسلامي. وكان من المحبط أيضاً بالنسبة إلى المصارف التقليدية في الكويت أن الجزء الأكبر من فائض الأصول السائلة لبيت التمويل الكويتي تودع في المصارف التقليدية، وأن بيت التمويل الكويتي يحصل على عائدات مساوية للفوائد المعتادة من خلال التجارة في العملة أو عبر المعاملات الأخرى المتوافقة مع الشريعة.

وبالإضافة إلى إقرار قانون مصرف الكويت المركزي من قبل مجلس الأمة في أيار/ مايو ٢٠٠٣، مرّ المشهد المصرفي الكويتي بتغيّرات في الملكية. على سبيل المثال، يمتلك أحد فروع عائلة الصباح حصة الأغلبية في بنك برقان، وسيطر فرع من عائلة المرزوق على بنك الكويت والشرق الأوسط، بينما سيطرت صناعات الغانم على بنك الخليج. وبالإضافة إلى ذلك، تميّزت الفترة ما بين عامي ٢٠٠٠ و٢٠٠٣ بضغط من العائلات التجارية النافذة لدعم أعمال وكالات السيارات الخاصة بهم، بامتلاك حصص رئيسيّة في شركات الاستثمار المالي الإسلامية المشتغلة في تمويل بيع السيارات من خلال المرابحة. وقد أثّرت تغيّرات أخرى في اقتصاد الكويت الكلي، وفي ساحتها المصرفية بشكل غير مباشر. ومنذ سقوط النظام العراقي في نيسان/ أبريل ٢٠٠٣، شهدت الكويت توسّعاً اقتصادياً. فقد استخدمت البلاد كجسر للاختراق شمالاً نحو العراق، إذ إنَّ القوّات الأمريكية، سواء تلك الموجودة في العراق أو في طريقها إلى العراق، كانت بحاجة إلى بنية الكويت التحتية ومؤسسات الأعمال فيها. ولذلك، فقد وقّع الجيش الأمريكي عقوداً بقيمة مليارات الدنانير للحصول على الخدمات والسلع

(٥) القبس، ٢٣/ ١٢/ ٢٠٠٣.

والمنتجات. وتضاعفت قيمة أسهم بعض شركات النقل والتخزين ثمانية إضعاف، نتيجة للعقود الطويلة المدى التي وقّعتها مع الجيش الأمريكي. لقد كان سهم شركة الرابطة للنقل يتم التداول به بقيمة ٠,١٥٠ دينار كويتي في كانون الثاني/ يناير ٢٠٠١، لكنه ارتفع إلى ١,٢٠٠ دينار كويتي في كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٣.

وبسبب التغييرات الجارية في الشمال، التي أدّت إلى الإطاحة بالنظام الذي غزا الكويت، تحوّلت السياسات الحكومية سياسياً واقتصادياً، بحيث أصبحت أكثر انفتاحاً. وخلال الفترة من كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٣ إلى كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٤، ارتفعت نسب إشغال الفنادق إلى ١١٠ بالمئة من نسبة الستين بالمئة المعتادة، وصعد سوق الكويت للأوراق المالية بمعدل ١٠٠٠ نقطة خلال بضعة شهور (ما يوازي ٣٥ بالمئة)، بينما ازدادت أسعار العقارات بمعدل ٤٠ بالمئة خلال العامين الأخيرين. وقد استفادت المصارف من هذا التوسّع الاقتصادي بالتأكيد، فوصلت إلى حالة لم يسبق لها مثيل من الثقة، مما شجّع مصرف الكويت المركزي على رفع تأمين الحماية الذي كان يطبّقه ذاتياً على الودائع. وقد تعزّزت ثقة المصارف بأدائها الجيد في عام ٢٠٠٣، مع زيادة الأرباح الصافية المتراكمة للمصارف على ١,٢١ مليار دولار أمريكي، بعد أن كانت في عام ٢٠٠٢ نحو ٩٩٥ مليون دولار أمريكي[٦].

ليست الكويت بلداً إسلامياً عادياً، فمعدل دخل الفرد المتوسط في البلدان الإسلامية هو ١,٠٠٠ دولار أمريكي[٧]، بينما وصل هذا المعدل في الكويت في عام ١٩٩٨ إلى نحو ٢٢,٥٠٠ دولار أمريكي. هذا، ويعتمد القطاع المصرفي بشدة على النمط الاستهلاكي للكويتيين، وهو يمثل حالة فريدة في التاريخ البشري، بل لا يمكن أن تُفهم النجاحات المصرفية الإسلامية خارج إطار هذه الظاهرة الاستهلاكية.

فقد أدى الاندفاع إلى الشراء والاستهلاك إلى خلق أسلوب للمعيشة لا يمكن للمواطن الكويتي المتوسط أن يدعمه دون اقتراض. وبرغم دخله/ دخلها المرتفع نسبياً، ينتهج الكويتي/ الكويتية المتوسط أسلوب حياة يتجاوز دخله/ دخلها

---

(٦) تمّ احتساب القيم من البيانات التي قدمها مصرف الكويت المركزي للمؤلّف.

(٧) صالح الحصين، «عقد السلم والاستصناع ودورهما في المصرف الإسلامي،» ورقة قدمت إلى: **قضايا معاصرة في النقود والبنوك والمساهمة في الشركات**، تحرير منذر قحف (جدّة: بنك التنمية الإسلامي، ١٩٩٣)، ص ٧٤.

المتاح آنياً، وبالتالي يتوجب عليه أن يقترض لإشباع رغبته/ رغبتها في الحصول على السلع، سواء كانت معمّرة أو غير معمّرة. وأصاب هذا النمط من الاستهلاك بعدواه غير الكويتيين أيضاً. وقد وجد مسح حديث نسبياً أجرته صحيفة **القبس** اليومية أن ٩٧ بالمئة من الأفراد الذين شملهم المسح لجأوا إلى المصارف لتمويل مقتنياتهم من السلع المعمّرة[٨].

وفي بعض الحالات، فإن الأفراد الذين يريدون اقتراض النقد من مؤسسة مالية، ويفضّلون تجاوز حقيقة أنّ المؤسسات الإسلامية لا تقدّم قروضاً نقدية، يقومون بالحصول على القرض النقدي بصورة ملتوية، وذلك بشراء السيارات من خلال هذه المؤسسات الإسلامية وبيعها بسعر يقل بنسبة ٢٠ بالمئة إلى طرف ثالث. وقد انتشرت هذه الظاهرة الاجتماعية خلال الأعوام القليلة الماضية، التي استقطبت انتقاد المؤسسات المالية الإسلامية، لأن العديد من عملائها انتهوا بقضاء مدد طويلة في السّجن. لكن التحفّظات حول المؤسسات المالية التي لا تقوم بمراجعة مدى جدارة عملائها بالائتمان قبل منح القروض، وبالتالي تسبّب المعاناة للعميل نفسه، تبدو تافهة عند مقارنتها بمثل هذا النجاح المدوّي.

هناك دليل آخر على ازدهار القطاع المالي في الكويت، وهو الارتفاع الثابت في أصول المصارف في الأعوام الستّة الماضية منذ عام ٢٠٠٠. لقد ازدادت أصول المصارف بنسبة ٥٠ بالمئة خلال هذه الفترة، وحدث ثاني أكبر ارتفاع في عام ٢٠٠٣، عندما زادت الأصول بنسبة ١٢ بالمئة مقارنة بالعام السابق[٩]. واللافت للنظر أنه حدث أشد ارتفاع في أصول المصارف الكويتية في نهاية عام ٢٠٠٢ مقارنة بنهاية عام ٢٠٠١، ومن المؤكّد أن لهذا صلة بحالة الخوف التي انتشرت بين المستثمرين العرب في منطقة الخليج كنتيجة لأحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ ونتائجها. فقد عادت مليارات الدولارات إلى المنطقة، لتفادي الأفعال التأديبية المحتملة التي كان من المكن أن تتخذها الحكومة الأمريكية. وطبقاً لصحيفة **فاينانشال تايمز**، قدّر مجلس العلاقات الخارجية، وهو مجلس أمريكي للخبراء، أنّ المستثمرين السعوديين قاموا بسحب نحو ٢٠٠ مليار دولار أمريكي خلال العامين التاليين لأحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر[١٠]. ومن المؤكّد

---

(٨) القبس، ٢٣/ ١٢/ ٢٠٠٣، ص ٧٤.

(٩) مصدر البيانات: مصرف الكويت المركزي.

(١٠) *Financial Times*, 18/8/2003, p. 38.

أن الأموال أصبحت أكثر توفّراً في الكويت وبقيّة دول مجلس التعاون الخليجي بعد ذلك التاريخ، وخصوصاً بالنسبة إلى المصارف الإسلامية. ويقدّر مكتب دنتون وايلد سابتي للمحاماة في لندن أن إجمالي أصول المصارف الإسلامية في الوقت الحالي يبلغ ٣٠٠ مليار دولار أمريكي. ووفقاً لمعدلات النمو الحالية البالغة ١٥ بالمئة، قدّر أن تصل هذه الأصول إلى ٥٠٠ مليار دولار أمريكي بحلول نهاية هذا العقد (أي نحو عام ٢٠١٠)[١١]. وفي الكويت وحدها، يتوقّع أن تمتلك المصارف الإسلامية والمؤسسات المالية الإسلامية الأخرى نحو ٢٨ مليار دولار أمريكي خلال عام ٢٠٠٧[١٢].

ثانياً: الدولة الريعية صاحبة الدخل والمجتمع الاستهلاكي

يكشف وجود أكثر من ٨٠٠ ألف سيارة في بلد صغير نسبياً يبلغ عدد سكانه ٢,٣ مليون نسمة، ولا تزيد مساحته على ١٨,٠٠٠ كيلومتر مربّع، عن الكثير من أوضاع الناس الذين يعيشون في هذا البلد، كما يعكس القدرة الشرائية القوية المدعومة بمستوى مرتفع من الدخل الفردي، الذي بلغ ٢٢,٥٠٠ دينار كويتي في عام ٢٠٠٠[١٣]. وبحسب أحدث بيانات لوزارة التخطيط، المنشورة عام ٢٠٠٤، قدّر الناتج المحلي الإجمالي للكويت بنحو ٥٧ مليار دولار أمريكي. لذا، ليس من المفاجئ أن يتطلّب مثل هذا الاقتصاد خدمات مالية سليمة تزوّد من قبل قطاع مالي قوي.

يوجد في الكويت عشرة مصارف، كان أحدثها تأسيساً هو بنك بوبيان الإسلامي. وهناك أيضاً ٤١ شركة للخدمات المالية أو مصارف استثمارية، تقدّم تشكيلة متنوعة من الخدمات المالية، ومن بينها هناك ١٢ تعمل وفقاً للشريعة الإسلامية. إن مثل هذا العدد من المصارف والشركات المالية، ومثل هذا التركيز لرأس المال (نتيجة لحصص الملاك الإجمالية البالغة نحو ١١ مليار دولار أمريكي)، يمثّل تحولا استثنائياً من وضع الصناعة المصرفية مقارنة بتلك الأيام الخوالي من عام ١٩٥٢، عندما كانت البلاد لا تضم سوى فرع وحيد لأحد المصارف البريطانية.

---

(١١) **الحياة**، ١٦/١١/٢٠٠٣، ص ١٣.

(١٢) بالاستنباط من مجموعة من البيانات المزوّدة من قبل مصرف الكويت المركزي.

(١٣) ***The World Almanac and Book of Facts*** **(New York: World Almanac Education Group, Inc, 2003).**

حظيت الكويت باهتمام العالم عندما غادرت البلاد أولى الشحنات النفطية في عام ١٩٤٦. قبل ذلك التاريخ، كانت الكويت بلداً بسيطاً يعتمد على التجارة وصيد السمك، يقطنه عدد قليل من السكان الأصليين الكادحين الذين قدّر عددهم في العام نفسه بنحو ٤٠,٠٠٠ نسمة. إن التغيير ـ أو بدقّة أكثر التحوّل ـ الذي مرّت به الكويت، ليس فقط من حيث النمو السكاني أو الاقتصادي، ولكن أيضاً من حيث التعليم، والتطور السياسي، ونوعية الحياة، نادراً ما نجد له مثيلاً في التاريخ. لذلك من الضروري عرض لمحة موجزة عن التغيّرات الاقتصادية والسياسية التي مرّت بها الكويت خلال الأعوام الخمسين الأخيرة لفهم الوضع الحالي للمجتمع، بما فيه الارتفاع المتزامن في كلّ من التديّن والدخل، وهي توليفة زادت بصورة مطردة من الطلب على الخدمات المصرفية الإسلامية في العقدين الأخيرين.

وتكشف البنية السياسية والاقتصادية للبلاد أنّه اقتصاد نفطي ريعي، أي ذلك الذي يعتمد على بيع النفط إلى البلدان الأخرى. تفسّر هذه الحقيقة العديد من التغيّرات الاجتماعية الاقتصادية التي أثّرت في التشكّل الاجتماعي والثقافي للشعب الكويتي، أي الطريقة التي يعيشون، ويعملون، ويقضون أوقاتهم بها، بالإضافة إلى توجهاتهم السياسية والدينية.

إنّ الطبيعة الخارجية للإيرادات النفطية مهمة لتعريف الاقتصاد النفطي الريعي، إذ إنّها تشير ضمناً إلى أنّ السعر يتحدّد بعوامل خارجية ليس للمصدر عليها سوى تأثير ضئيل، برغم أنّ البعض، مثل عبد الفضيل، يجادلون بأنّ سعر النفط يعتمد على تشكيلة من العوامل الدولية، بما فيها قدرة البلدان المنتجة للنفط على المساومة[١٤]. كانت حجّة عبد الفضيل، على أية حال، ذات صلة أكثر بأحداث السبعينيات، عندما أدت منظمة أوبك دوراً أكثر تأثيراً في تحديد الأسعار. ويؤدي الإيجار الخارجي، من ناحية أولى، الدور الرئيسي في تعريف الاقتصاد النفطي الريعي، إذ يوضّح حازم الببلاوي كيف يختلف عن الإيجار الداخلي، فيقول: «. . . لا يزيد عن حالة من تحويل المدفوعات المحلية في اقتصاد منتج، في حين إن الإيجار الخارجي يمكنه من الناحية الأخرى، إذا

(١٤) Abdul Karim Al-Dukhayel, «The State and Political Legitimation in an Oil Rentier Economy: Kuwait as a Case Study,» (Unpublished PhD Thesis, University of Exeter, UK, 1990), p. 49.

كان كبيراً، أن يدعم الاقتصاد بدون وجود قطاع محلي منتج قوي[١٥].

وهكذا، تمثّل المساهمة الضئيلة لإنتاج السكان في الناتج المحلي الإجمالي في البلدان المنتجة للنفط، مثل الكويت، فضلاً على الإيرادات المستمدة من تصدير النفط، الخاصية **الثانية** للاقتصاد النفطي صاحب الدّخل. ومن الممارسات الطبيعية في الكويت أن تقوم وزارة المالية بتعديل العجز أو الفائض في ميزانيتها بأثر رجعي، استناداً إلى السعر الفعلي للنفط في السنة المالية التي اكتملت منذ أن أعدّت الميزانية، استناداً إلى السعر المتوقّع للنفط.

أما الخاصية **الثالثة** للاقتصاد النفطي الريعي، فتتعلق بالدور فوق المركزي الذي تؤديه الدولة، والذي أدى إلى تعاظم قوّة الأسرة الحاكمة، سواء في الكويت أو في بقيّة بلدان الخليج. فقبل عام ١٩٤٦، كانت الأسرة الحاكمة في الكويت تفرض ضريبة على دخل السكان، وخصوصاً العائلات التجارية، وبالتالي فإن التأثير السياسي والاقتصادي التقليدي للعائلات التجارية ناتج من تلك الحقيقة التاريخية. وقد تضاءل هذا التأثير بعد أن تمّ تصدير الشحنة الأولى من النفط الكويتي في عام ١٩٤٦، ومنذ ذلك التاريخ، انتقلت القوة الاقتصادية والسياسية إلى الدولة، وبالتالي إلى الأسرة الحاكمة. إنّ التقدّم البطيء في العمليات السياسية الديمقراطية في منطقة الخليج ناتج من اعتماد الدولة على عائدات الإيجار الخارجي المتمثل بالإيرادات النفطية، مع ضعف في الإيرادات من الضرائب المفروضة على اقتصاد داخلي منتج. فالدولة لا تحتاج إلى الناس، بينما يحتاج الناس إلى الدولة لتوظيفهم، وهو القناة الرئيسيّة لإعادة توزيع الثروة النفطية. وفي الحقيقة، تأتي شرعية الأنظمة في الدول ذات الاقتصاد النفطي من استرضاء مواطنيها لكسب صمتهم.

ومن المؤسف أن العمليات السياسية في هذه البلدان تعاني الركود الناتج من الارتباط الضعيف بين إعادة توزيع الدخل وإنتاجية السكان الأصليين. ويتم توجيه إعادة توزيع الإيرادات النفطية عادة من خلال إيجاد الوظائف العامّة، التي لا تعتمد أجورها على إنتاجية الفرد. وقد تفاقم هذا الوضع بتوفر الأيدي العاملة الرخيصة، الوافدة بشكل رئيسي من مصر والبلدان الآسيوية، مما خلق حالة يعتمد فيها تنفيذ الغالبية الساحقة من الأعمال الشاقة، وتلك التي تتطلب براعة

---

(١٥) المصدر نفسه.

ومهارة عالية من قبل العمالة الأجنبية الوافدة. وبالإضافة إلى ذلك، تزوّد الوظائف الحكومية المواطنين بالأمان والرواتب العالية بدون أن تتطلّب منهم في المقابل أداء عمل شاقّ أو حتّى الانضباط. وفي الحقيقة، ليس من غير المعقول الادّعاء بأنه يوجد بين الغالبية العظمى من مواطني البلدان ذات الاقتصاد النفطي الريعي، وبين العائلات الحاكمة المختلفة، فهم ضمني بأنّ تعامل الدولة مواطنيها الموظفين بتهاون، على أمل أن المواطنين أنفسهم لن يثيروا أسئلة جدّية حول فعالية الحكومة والأسرة الحاكمة في إدارة الدولة.

إنّ المواطنين، سواء في الكويت أو في بلدان الخليج الأخرى، مدركون نقص إنتاجيتهم، لكنهم لا يقومون بأية محاولة لتغيير سلوكهم، إذ إنَّ أغلبهم يعتقد أنّ بذل طاقة أكبر لن يحسّن نصيب الفرد في الحياة. هذه النزعة الاجتماعية الاقتصادية، التي تجمع بين إنتاجية منخفضة نسبياً ودخل متاح مرتفع، سادت في الكويت ومعظم بلدان الخليج طوال عقود، وخلقت طلباً لم يسبق له مثيل في التاريخ على السلع المعمّرة وغير المعمّرة. وقد تعزّز النمط الاستهلاكي المفرط بتوفر وقت فراغ ممتد للفرد، وقد توفر وقت الفراغ هذا بفعل قلة الانضباط في الوظائف الحكومية.

ونتيجة لذلك، فإن توليفة الدخل المتاح المرتفع، والإنتاجية المنخفضة، ووقت الفراغ الممتد، وأخيراً وليس آخراً، توفر الائتمان من قبل عدد كبير من المؤسسات المالية، بما فيها العديد من المؤسسات الإسلامية، أدت إلى خلق أسلوب حياة يجد سعادته بشكل رئيسي في الاستهلاك. وفي الكويت، أثيرت المخاوف حول هذه الحقيقة المزعجة، ليس فقط من قبل المثاليين أو الأكاديميين، ولكن أيضاً من قبل إدارات وزارة تخطيط. وفي تقرير جريء أعدته الوزارة في نيسان/ أبريل ٢٠٠٤، تم تقديمه إلى ديوان الخدمة المدنية[١٦]، رفضت الوزارة اقتراحاً يطلب استحداث زيادة إضافية في رواتب موظفي الحكومة، معللة رفضها للأسباب التالية:

١ ـ يزداد الإنفاق الحكومي على الزيادات الطبيعية في الرواتب بمعدل سنوي قدره ٥,٨ بالمئة، مقارنة بزيادة قدرها ٣,٥ بالمئة في الإنفاق الحكومي الإجمالي. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الإنفاق على الرواتب يشكّل ٣١,٢ بالمئة من الإنفاق الحكومي الإجمالي، بينما لا يشكل الإنفاق على مشاريع البناء وصيانتها

---

(١٦) نشر في: القبس، ٢/ ٥/ ٢٠٠٤، ص ٨.

سوى ٩ بالمئة. وفي الحقيقة، لوحظ أنّ الزيادات الطبيعية في الرواتب بلغت في السنة المالية ٢٠٠٤ ـ ٢٠٠٥ نحو ٨٠٠ مليون دينار كويتي، وهو رقم يتجاوز القيمة الإجمالية البالغة ٧٤٥ مليون دينار كويتي، التي خصصت كميزانية لمشاريع البناء خلال الفترة نفسها.

٢ ـ شكّل الاستهلاك الإجمالي في الكويت في الفترة ما بين عامي ١٩٩٥ ـ ٢٠٠٢ نحو ٤٩ بالمئة من الناتج المحلي الإجمالي، وكانت نسبة الزيادة في الاستهلاك أكثر من ثلاثة إضعاف مثيلاتها في البلدان المتقدمة، وأربعة أضعاف مثيلاتها في بلدان المجموعة الاقتصادية الأوروبية. وقد وجد أيضاً أنّه خلال الفترة ما بين عامي ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٢، شكّل إجمالي الاستهلاك الخاص في الكويت ٥٠,٢ بالمئة من الناتج المحلي الإجمالي مقارنة بنسبة ٤١,٢ بالمئة في دول مجلس التعاون الخليجي الأخرى.

٣ ـ زادت تكلفة المنتجات الاستهلاكية المستوردة من ٩٤٤ مليون دينار كويتي في عام ١٩٩٥ إلى ١٣٢٩ مليون دينار كويتي في عام ٢٠٠٢. وقد شكّلت هذه الواردات ٤٠,٧ بالمئة من إجمالي الواردات في عام ١٩٩٥ و٤٨,٦ بالمئة من إجمالي الواردات في عام ٢٠٠٢. وعلى النقيض من هذه النسبة المتزايدة للاستهلاك الخاصّ، فإن قيمة ما تمّ إنفاقه على السلع الإنتاجية كانت تتناقص بنسبة ٠,٨ بالمئة سنوياً خلال هذه الفترة الممتدة إلى سبع سنوات. وقد انخفضت حصتها من الناتج المحلي الإجمالي من ١٥,١ بالمئة في عام ١٩٩٥ إلى ٩,١ بالمئة في عام ٢٠٠٢، مما يعكس انحداراً مستمراً في الطاقة الإنتاجية للبلاد.

وبالإضافة إلى ذلك، حذّر تقرير وزارة التخطيط من أنّ زيادة إضافية في رواتب الموظفين الحكوميين سيوسّع الفجوة أكثر ما بين أجور القطاعين العام والخاصّ، مما يضعف بالتالي من الأمل في جعل القطاع الخاصّ جذّابا بالنسبة إلى الكويتيين. هذا، وشكّلت القوى العاملة الكويتية ٥,٦ بالمئة فقط من مجموع العاملين في القطاع الخاصّ في عام ٢٠٠٢، في حين شكّل الكويتيون ٩٢ بالمئة من موظفي القطاع العام في العام نفسه. كان التقرير ناقداً أيضاً لهيكلة الرواتب الحالية في القطاع العام، التي لا تربط بين الأجور والإنتاجية.

وفي النهاية، خلص التقرير إلى أنّ استحداث زيادة إضافية في الرواتب يمثل عبئاً إضافياً على الميزانية، المثقلة أصلاً بالنسبة المئوية النسبية العالية للرواتب في الميزانية الإجمالية. وسيزيد ذلك من تفاقم النمط الاستهلاك الخاصّ المفرط

أصلاً، كما سيعرّض للخطر جهود الحكومة في تشجيع الكويتيين على الانضمام إلى القوى العاملة في القطاع الخاصّ. هذا، ولم يكن هناك تبرير للزيادة المقترحة، التي لا تربط بين الإنتاجية والأجور وتفشل في تحقيق العدالة، وهي خاصية يفتقر إليها هيكل الرواتب الحالي. ومثل هذه الزيادة ستتسبّب أيضاً في زيادة معدلات التضّخم[١٧].

لقد تجاوزت قيمة تقرير وزارة التخطيط مجرد تقديم بيانات اقتصادية للتوصل إلى استنتاجات حول التأثيرات الضارة لبعض السياسات الاقتصادية الحكومية في سلوك الناس وفي الإنتاجية. إن توليفة الدخول المرتفعة نسبياً، والإنتاجية المنخفضة، والرغبة النهمة في الشراء خلقت ثقافة استهلاكية يعيش فيها الفرد في ظلّ الديون من أجل شراء سلع غير ضرورية، ومن ثمّ ينظر إلى الأمر باعتباره طبيعياً. وبغضّ النظر عن مصدر الدخل، يجب أن يبدو هو أو هي قادراً على الشراء، ولذلك أصبح الشراء بالأقساط، إلى حدّ بعيد، الوسيلة الأمثل لتحقيق هذه الرغبة. لذا، فإنه بينما كان التديّن قوياً، وهو الذي انعكس بتزايد عدد المصلّين في المساجد، فإن قليلين من هؤلاء اختاروا الزهد أو التواضع في الاستهلاك للتعبير عن تديّنهم. ولذلك، نجد أن الارتباط بين التديّن والاعتدال في النمط الاستهلاكي ضعيف للغاية.

وقد أثارت نتائج مسح أجرته صحيفة **القبس** العديد من الأسئلة. فقد أظهر أن ٩٧ بالمئة ممن شملهم المسح (من الكويتيين وغير الكويتيين على حدّ سواء)، لجأوا إلى الائتمان لتمويل طلباتهم من السلع المعمّرة وغير المعمّرة[١٨]. وفي حين كانت هذه النسبة المئوية بمثابة صدمة لأولئك الذين أفرطوا في تقدير ثروة الكويتي العادي، فقد زوّدتنا بدليل إضافي حول توزيع الدخل في المجتمع الكويتي، لأنه من المؤكّد أن من يلجأون إلى الحصول على الائتمان لتمويل مطالبهم من السلع الاستهلاكية وغير الاستهلاكية، لا يفعلون ذلك لأن لديهم إيرادات من مدّخرات تزوّدهم بعائدات تتجاوز الفوائد التي يدفعونها على ديونهم، بل إنّهم يفعلون ذلك لأنهم لا يمتلكون أيّة مدّخرات.

وكما ذكرنا سابقاً، يزيد إجمالي قيمة الأسهم العادية لملاك المصارف والمؤسسات المالية الأخرى على ١١ مليار دولار أمريكي، كما يتجاوز رأس المال

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٨.

(١٨) **القبس**، ٢٤/ ١/ ٢٠٠٤، ص ٢١.

التراكمي لسوق الأوراق المالية ٥٥ مليار دولار أمريكي[١٩]. والأغلبية الساحقة من المواطنين الكويتيين البالغ عددهم نحو ٨٠٠,٠٠٠ هم من الموظفين الحكوميين الذين ينتظرون نهاية الشّهر لإشباع رغباتهم الشرائية. وفي تقرير لمصرف الكويت المركزي نشر في أيار/مايو ٢٠٠٤، عرضت إحصائيات مثيرة للاهتمام ومذهلة إلى حدّ ما، وهي تعكس مقدار ثروة الكويتيين، وميلهم إلى الادخار، وتوزيع مصارف التوفير بين المواطنين والمقيمين الذين يمتلكون حسابات توفير مصرفية. وجد التقرير أن ٨٦٦ شخصاً يمتلكون ٥٠ بالمئة من القيمة التراكمية للودائع البالغة ٧,٤ مليار دينار كويتي أو ٢٥ مليار دولار أمريكي[٢٠]. وقد كشفت إحصائيات مصرف الكويت المركزي بشكل واضح عن الفجوة الواسعة بين من لا يملكون سوى أقل القليل وأولئك الذين يمتلكون الكثير. وعلى المقياس الأدنى للتوزيع، وجد أن ٨٠ بالمئة من الحسابات تحتوي على أقل من اثنين بالمئة من القيمة الإجمالية للإيداعات، فيما امتلك ٥٨ شخصاً ١,٥٧٦ مليار دينار كويتي في حساباتهم.

كشفت هذه الأرقام وجود انحراف عال عن المتوسط في الثروات، وأشارت إلى السيولة الأعلى لدى قليل من الأشخاص و«إفلاس» الأغلبية الواسعة منهم. كما كشفت أيضاً أنّ المواطنين الكويتيين ليسوا بالغنى الذي تدلّ عليه تصرّفاتهم. لذا، من المؤكّد أن قيادة سيارة في أنحاء مدينة الكويت، والتحديق في ماركات السيارات التي تعجّ بها الطرقات، لا تكشف التباين الواسع في الثروة الذي يمكن استنتاجه من مراجعة البيانات المنشورة من قبل مصرف الكويت المركزي. ولا يعكس أسلوب استهلاك الناس في الكويت مقدار الثروة لديهم، أو كمّ المال المودع في حساباتهم المصرفية. إن التبذير الذي غمرت الطبقة المتوسطة الكويتية نفسها فيه يعكس الدين الهائل الذي أرهقت به نفسها عوضاً عن تدني ثروتها الحقيقية. لقد تبنّى معظم الكويتيين أسلوب حياة تتعرّف عليه من السيارة التي يقودونها، أو البيت الذي يسكنون فيه، أو العطلة التي اعتادوا على القيام بها، أو فاتورة الهاتف النقّال التي يدفعونها، حيث يقدم نمط الحياة هذا صورة محرّفة، ويظهرهم بصورة أغنى مما هم عليه في الحقيقة.

لقد كان الهدف من نشر البيانات من قبل مصرف الكويت المركزي هو نقل

---

(١٩) رسملة سوق الأوراق المالية في العاشر من أيار/مايو ٢٠٠٤، والمعلنة من قبل سوق الكويت للأوراق المالية والمنشورة في الصحف اليومية.

(٢٠) القبس، ٢/٥/٢٠٠٤، ص ٣٢.

إشارات تحذيرية إلى الحكومة، والمصارف، والسكان عموماً. فقد رفع بنك الكويت المركزي مؤخراً حمايته على الودائع، وهو عبء ألقي على عاتقه في عام ١٩٩١ لإعادة الثقة إلى النظام المصرفي الكويتي الذي أضعفه الاحتلال العراقي للبلاد في آب/ أغسطس ١٩٩٠. ومنذ عام ١٩٩١، نمت المصارف الكويتية بصورة مطردة من حيث الأصول والثقة. إن قرار مصرف الكويت المركزي لإلغاء التأمين على الودائع، عكس رغبته في ترك المستهلك أو الزبون يقرر بنفسه أيّ مصرف يرغب/ ترغب في التعامل معه، إذ إنَّ تأمين مصرف الكويت المركزي لم يكن يترك سوى القليل لتمكين الزبون من التفريق بين مصرف وآخر. وبالإضافة إلى ذلك، فعن طريق الإصدار المنتظم للتقارير التي تضم بيانات عن حالة الاقتصاد، من حيث تعلّقها بالقطاع المصرفي، يفضّل مصرف الكويت المركزي إشراك الجمهور في اتخاذ الاختيار الصحيح لأنفسهم، سواء في إيداع أموالهم أو عند حصولهم على القروض. وعلى أية حال، فإن إلغاء التأمين على الودائع المصرفية لا يعني أنّ مصرف الكويت المركزي تخلى عن مسؤوليته القاضية بالسيطرة على التعاملات المصرفية، والتأكد من أنّها تظل ضمن حدود التعليمات والنسبة المحددة من قبله، طالما حذّر من اعتماد المستهلكين المفرط على الشراء بالأقساط.

وفي الحقيقة، إن نجاحه الأخير في وضع بيت التمويل الكويتي تحت مظلته، كان المقصود به تحسين حوكمة مصرف الكويت المركزي على الإقراض في الكويت، وخصوصاً أن هناك إشارات إلى أن المصارف الإسلامية ومؤسسات مالية إسلامية أخرى أدت دوراً رئيسياً في تشجيع نمط من الاستهلاك المفرط. وكما أوضحنا سابقاً، تفضّل المصارف الإسلامية الأدوات المالية، مثل المرابحة التي لا تسأل عن نوعية الاستهلاك، بل تشجّع المزيد منه. ولذلك، فإن فيضان الخدمات المصرفية الإسلامية، التي غمرت بيئة العمل في الكويت ومنطقة الخليج، لا يمكن فهمه كتسام روحي تعلقت به عقول وقلوب الناس، ولكن بالأحرى كاستجابة تجارية للطلب المتزايد على استهلاك السلع، والمنتجات والخدمات، بما فيها تلك الإسلامية.

ولذلك، فقد ارتبط الارتفاع في الطلب على السلع غير الإنتاجية بزيادة في الطلب على الخدمات المالية الإسلامية. وفي الحقيقة، لقد تأسّست المصارف الإسلامية والمؤسسات المالية الإسلامية الأخرى، على وجه الخصوص، للتركيز على تمويل شراء المنتجات الاستهلاكية. فقد منح مصرف الكويت المركزي الأفضلية للمصارف الإسلامية على المصارف التقليدية في الكويت من أجل تمويل

مثل هذه المعاملات، وذلك بسماحه بتحويل نسبة أعلى من أصولها لتمويل المعاملات المتعلّقة بالمنتجات الاستهلاكية[٢١].

ثالثاً: دور ريادي في الصناعة المصرفية الإسلامية

أدت الكويت دوراً ديناميكياً ومركزياً في الترويج للصناعة المصرفية الإسلامية منذ تأسيس بيت التمويل الكويتي في عام ١٩٧٧. ويعتبر عدنان البحر، رئيس شركة المستثمر الدولي الإسلامي، أن الكويت هي الدولة الرائدة في مجلس التعاون الخليجي، من حيث حصتها النسبية في الأعمال المصرفية الإسلامية[٢٢]. كما يعتبر أن مصر هي الدولة الرائدة في شمال أفريقيا، وماليزيا في الشرق الأقصى. ولا يتأتى دور الكويت المركزي ببساطة كنتيجة لمعدل الدخل الفردي المرتفع فيها، أو بسبب كونها الدولة الأولى التي شهدت النمو الاقتصادي الناتج من اكتشاف النفط، ولكن أيضاً نتيجة للحرية السياسية النسبية التي تتمتع بها. فمقارنة بدول الخليج الأخرى، تمثل الكويت سوقاً للأفكار الحرة، بالإضافة إلى كونها سوقاً للمنتجات الجديدة. وفي حالة الصناعة المصرفية الإسلامية، يمثل الابتكار في المنتجات والإبداع في الأفكار مفهومين متطابقين. إن الحرية السياسية النسبية التي يتمتّع بها الكويتيون سمحت بنشر طيف واسع من الأيديولوجيات الإسلامية التي تضمّنت الحركات السياسية السلفية (الأصولية)، والإخوانية (الإخوان المسلمون) والشيعية. وقد وجدت الحركتان الأوليان، أي السلف والإخوان، أن الصناعة المصرفية الإسلامية تمثل فعالية تجارية تذكّر الناس بالطرق والسبل المالية السليمة للدين. فهي وسيلة للتأثير في الجماهير فيما يتجاوز ارتيادهم للمساجد، فقد تمّ تمديد هذا التأثير إلى الطريقة التي يديرون بها مدّخراتهم واستثماراتهم.

وبهذه الطريقة، ازدهرت علاقة تعايشية بين الحركات السياسية الإسلامية وطبقة جديدة من رجال الأعمال. فالمجموعة الأولى إمّا أثّرت في المجتمع الكويتي، أو طرحت قوانين وقرارات رئيسيّة أقرّت من قبل مجلس الأمة منذ عام ١٩٨٠. وقد نشروا جوّاً سياسياً واجتماعياً إسلامياً أرخى بظلاله على الجامعات، والمدارس، والمساجد، والمؤسسات الحكومية، وعلى قلوب وعقول الأفراد. كما نجحوا في جعل الحكومة ترضخ لطلباتهم بالتأثير في البرامج المدرسية، بالإضافة

---

(٢١) المستثمرون (١٩ أيار/مايو ٢٠٠٣)، ص ١٨.

(٢٢) القبس، ٢٣/ ٤/ ٢٠٠٣.

إلى برمجة الإذاعة والتلفزيون، وتوجيههما لتحريض مشاعر الذنب في الفرد حول أيّ قرار يتخذه، سواء في ما يتعلق باستثمار ماله أو تصميم حمام بيته.

لذا، فإنه من أجل فهم وإدراك تأثير الصحوة الإسلامية في القرارات الشخصية للفرد، بما فيها تحديد المصدر الذي سيقترض المال منه، وأين سيدخره أو يستثمره، يجب أن يتخيّل المرء وجود نظام «فوق حسّي» يراقب البرامج التلفزيونية والإذاعية، ويفتّش الكتب المدرسية الصادرة عن وزارة التربية، ويحضر خطب الجمعة، ويدقق في الكتب الدراسية الجامعية، ويحضر الاجتماعات الطلابية، ويستمع إلى المعلمين والأساتذة، ويقرأ مئات الأعمدة الأسبوعية واليومية المنشورة في المجلات والصحف. ويمكننا العثور على مثال مثير في د. عجيل النشمي، أستاذ الفقه في جامعة الكويت، الذي يعتبر معتدلاً في موقفه نحو تفسير الشريعة. وهو يقدّم برنامجاً إذاعياً أسبوعياً يردّ فيه على الأسئلة الموجّهة من عموم الجمهور. وفي برنامجه الذي أذيع في الأسبوع الثالث من آذار/ مارس ٢٠٠٤، أجاب عن سؤال من معلّم يستفسر عمّا إذا كان من المشروع قبول تبرع من المصرف الربوي (أو التقليدي) لدعم الفقراء؟ أجاب د. النشمي بأنّ ذلك محظور، وأنه باعتبار كون هذا المال جاء من نشاط محمّل بالرذيلة، فذلك يشبه تماماً قبول تبرع ناتج من السرقة. وفي مثل هذا الجوّ، ازدهرت الصناعة المصرفية الإسلامية، إذ يفضّل الناس، سواء كانوا أطفالاً أو طلاباً أو موظفين أو رجال أعمال، العيش بدون الشعور بالذنب الذي تثيره بيئة دينية تغذّي عقولهم بمثل هذه المشاعر. لكن الناس يتباينون في آرائهم ومعتقداتهم، على الرغم من هذه البيئة الدينية. وتمتد هذه الاختلافات حتّى إلى أولئك الناشطين في الترويج لقضية الصناعة المصرفية الإسلامية، وهم يشملون المثالي، والبراغماتي، والدوغماتي (Dogmatic).

ومن بين من طوّروا وجهة نظر مثالية نحو الربا والصناعة المصرفية الإسلامية، نجد الشيخ صالح الحصين، الرئيس العامّ لشؤون المسجد الحرام والمسجد النبوي. ففي محاضرة ألقيت خلال الأسبوع الثقافي للرابطة الإسلامية في شباط/ فبراير ٢٠٠٣، كان الحصين ناقداً لأهداف المصرفيين الإسلاميين، مجادلاً بأن المصارف الإسلامية «نجحت في تجميع أصول ضخمة باللعب على مشاعر المسلمين البسطاء، بيد أن أهدافها لا تختلف عن مثيلاتها لدى المصارف الربوية، وهي تحقيق أرباح أكثر دون تحقيق أيّ نجاح في المشاركة في عملية التنمية في العالم الإسلامي»[٢٣].

(٢٣) القبس، ١٤/ ٢/ ٢٠٠٣، ص ٩.

أما عدنان البحر، من شركة المستثمر الدولي الإسلامي، الذي يترأس الشركة التي أنشأها بعد خبرة امتدت إلى أكثر من عشرة أعوام في العمل لدى بيت التمويل الكويتي، فينتهج نظرة واقعية نحو الصناعة المصرفية الإسلامية. وتختلف وجهات نظره حول دور الصناعة المصرفية الإسلامية في عملية التنمية كثيراً عن رؤى الشيخ الحصين أو حتّى صالح كامل، رئيس مجموعة البركة. وفي حلقة دراسية نظّمها مركز الدراسات الاستراتيجية والمستقبلية في جامعة الكويت، وشارك فيها في الرابع من نيسان/أبريل ٢٠٠٤، رأى البحر أن «التنمية» تتمثل ببساطة في إعادة الموارد المالية غير المستغلة بصورة كافية إلى قناة استثمارية مقبولة من وجهة النظر الإسلامية. وبطريقة ما، يعتقد البحر أنّ مهمّة المصارف الإسلامية تتمثل في إقناع المسلمين بالاستثمار بدلاً من ترك مدّخراتهم دون الحصول على أية عوائد لكي يتفادوا الربا، إذ ما زال كثير من المسلمين يفضّلون ادخار أموالهم دون قبول أيّة عائدات. وفي العربية السعودية، هناك أكثر من ١٥ مليار ريال سعودي مودعة في الحسابات الجارية للنساء وحدهن. فالنساء، عموماً، هن أكثر حساسية للسقوط في رذيلة الربا.

ومن جانبه، يشتهر أحمد الياسين، المؤسس المشارك لبيت التمويل الكويتي ورئيسه أكثر من ١٥ عاماً، باهتمامه العميق بتخليص كامل العالم من رذيلة الربا، إلى حدّ أنّه كثيراً ما ينزلق إلى المسلّمات. فكثيراً ما يطلق التصريحات بدون تزويد دليل مساند، مثل ادّعائه، في واحد من هذه التصريحات الكثيرة أن: «النظام الاقتصادي الربوي الحالي يجاهد لاستغلال واستعباد الجماهير. ويعمل هذا النظام بطريقة تُبقي على الفجوة الهائلة بين الغني والفقير، ولذا يعمل لجعل الفقير أشد فقراً والغني أكثر غنى»[٢٤].

وفي الوقت نفسه، يسعى وليد الرويح، الذي أصبح رمزاً للنجاح في إدارة المؤسسات المالية الإسلامية، إلى طرح وجهة نظر تسعى إلى شكل إبداعي من الاجتهاد، الذي من شأنه تقليص الفجوة في النهاية بين الأدوات المتوافرة للمصارف التقليدية وتلك المتوافرة للمصارف والمؤسسات الإسلامية. ويدّعي أن حقل الاقتصاد الإسلامي في حاجة ماسة إلى الاجتهاد المستمر.

يدرك المصرفيون الإسلاميون في الكويت تماماً مدى نجاحهم، والتهديدات

---

(٢٤) **المستثمرون** (١٢ تموز/ يوليو ٢٠٠٣).

التي تحدّ من هذا النجاح. وهم يدركون أيضاً أن التغيير في توجّه الناس نحو معنى الربا يمثّل التهديد الأكثر حدّة للصناعة المصرفية الإسلامية. ولذلك، كان أعضاء المؤسسة المصرفية الإسلامية في الكويت ثابتين في ردّهم على الفتوى الصادرة عن مجمع البحوث الإسلامية في مصر التي اعتبرت أن الفوائد المحصّلة من المصارف مشروعة[٢٥]. فقد فسّر المجمع العلاقة بين المودع والمصرف كعلاقة بين صاحب رأس المال والوكيل، حيث يفوض المودع سلطة الاستثمار إلى المصرف، وبالتالي فإن الفوائد تمثل عائداً لهذا الاستثمار.

وقد كان وليد الرويح، رئيس بيت الاستثمار الخليجي، عدائياً للغاية نحو هذه الفتوى، فقد دعا مجالس الفتوى بحسب الأصول في جميع البلدان الإسلامية لكي تجتمع وتنقل رأيها إلى مجمع البحوث الإسلامية في مصر، الذي، برأي الرويح، تبنّى وجهات نظر انحرفت عن الإجماع المطلق للأمة الإسلامية[٢٦]. ومن جانبه، فإن أحمد الكردي، مستشار وزارة الأوقاف الكويتية، والأستاذ السابق في كليّة الشريعة في دمشق، كان عنيداً إلى درجة أكبر في رفضه لفتوى مجمع البحوث الإسلامية. وقد أجرى مقارنة بين إقرار الفوائد على أساس تفويض سلطة الاستثمار إلى المصرف، وإقرار الاستثمار في تجارة النبيذ ولحم الخنزير من خلال تفويض السلطة[٢٧].

إن ثبات موقف الحركات السياسية الإسلامية في نقدها للشيخ الطنطاوي، مفتي الأزهر، ولمجمع البحوث الإسلامية المصري في نظرتهما نحو الفوائد، لم يقتصر على مثل هذه الحركات في الكويت، بل اقترن برفض مماثل من قبل المنظمات السياسية الإسلامية في جميع أنحاء المنطقة. فقد أصدرت حركة الإخوان المسلمين في مصر انتقاداً قوياً لهذه الفتوى. ومن جانبه، جادل فتحي لاشين من حركة الإخوان المسلمين بأنه، في القانون الإسلامي، لا يجعل الاتفاق بين فردين أو طرفين (الفرد والمصرف) العمل المحظور مشروعاً، ولا يجعل الفعل المشروع محظوراً[٢٨]، كما انتقد التغير في موقف المؤسسة الدينية لتسهيل تحليل الحرام.

ولذلك، سواء في الكويت، أو مصر، أو السودان، تحوّلت الصناعة

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٢٦) **المستثمرون** (١٧ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٢).

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) **الحياة**، ٢٥/ ١/ ٢٠٠٣، ص ٦.

المصرفية الإسلامية إلى قضية سياسية، بالإضافة إلى كونها اقتصادية. ووجدت المصالح الشخصية مصدراً للنفوذ، بالإضافة إلى الربح، في الصناعة المصرفية الإسلامية. لكن لم يمتد حرص مؤسسة الأعمال بضرورة نجاح الصناعة المصرفية الإسلامية إلى الناس العاديين، برغم الوعظ المستمر الذي تعرّضت له الجماهير في المدارس، والمساجد، وفي بيوتهم، وهم يستمعون إلى الإذاعة أو التلفزيون. وفي استفتاء نظّمته، وحلّلته ونشرته **المستثمرون**، وهي مجلة اقتصادية إسلامية شهرية، وجد أن ٨٤ بالمئة ممن سئلوا عن تفضيلهم لنوعية الخدمات المصرفية، أجابوا بأنّ هدفهم كان الحصول على أفضل خدمة، بغضّ النظر عمّا إذا كان المصرف إسلامياً أو تقليدياً[٢٩]. ووجد أيضاً أن ٢٠ بالمئة من الذين شملهم الاستبيان لا يتعاملون سوى مع المصارف الإسلامية، و٦٦ بالمئة يتعاملون مع المصارف التقليدية، و١٤ بالمئة يتعاملون مع كلا النوعين، مما يعني أنّ هناك ٣٤ بالمئة يتعاملون مع المصارف الإسلامية، إمّا بشكل حصري أو إلى جانب تعاملاتهم مع المصارف التقليدية.

كما وجد أن المجموعة العمرية الأكبر التي تتعامل مع المصارف الإسلامية شملت الأشخاص من الفئة العمرية بين ٣٠ إلى ٤٠ عاماً. ويتمثل تفسير هذه الحقيقة في أنّ هذه المجموعة العمرية تشمل العديد من الأفراد الذين أسّسوا مؤخراً أسرة وأنجبوا أطفالاً، والذين لجأوا إلى المؤسسات الإسلامية لتمويل مطالبهم الفورية من السلع المعمّرة وغير المعمّرة. لكن الحقيقة المدهشة كانت أن ٩٥ بالمئة ممن شملهم الاستبيان لم تكن لديهم أدنى فكرة عن طبيعة الصناعة المصرفية الإسلامية، أي أنهم لا يعرفون أيّ شيء عن المرابحة أو المضاربة أو أيّة أدوات مالية أخرى متوافرة لعملاء الصناعة المصرفية الإسلامية. لكنّهم كانوا يعرفون أنّهم عندما يحتاجون إلى شراء سيارة، فبوسعهم أن يتوجهوا إلى المصرف الإسلامي، حيث يطلب منهم مدير المصرف التوقيع على أوراق تحدّد قيمة كلّ قسط، وعدد تلك الأقساط التي يتوجب عليهم دفعها خلال المدّة المتّفق عليها. وكانوا يفعلون الشيء نفسه عندما يتوجهون إلى أي مصرف تقليدي.

---

(٢٩) **المستثمرون** (١٧ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٢)، ص ٢٩.

خاتمـــة

أدى الدين دوراً مركزياً في تشكيل النظام القيمي الذي يوجّه سلوك الناس الأخلاقي والاقتصادي والاجتماعي. ويمثل تحريم الربا أحد السمات المثيرة للجدل في السلوك الاقتصادي، الذي أشير إليه كثيراً في جميع الأديان. فقد دعت كلّ من اليهودية، والمسيحية، والإسلام، أتباعها إلى انتهاج سلوك اقتصادي يحرّم الربا، فيما شكّل الجدال حول الربا وتحريمه الصميم المركزي للنظرية الاقتصادية للمسيحية في القرون الوسطى.

كان السبب الجوهري الرئيسي لهذا التحريم أن الربا يمثل دخلاً غير مكتسب باعتباره مكسباً من شيء هو نفسه غير مثمر، عندما لا يحوّل إلى أصول وخدمات مثمرة. واستمرّ الخلاف حول الربا طوال قرون، وبحلول نهاية القرن الخامس عشر أخذت الكنيسة الكاثوليكية تستجيب بمرونة للتغييرات التي طرأت على البيئة التجارية، بمنحها استثناءات لبعض الحالات التي سمحت فيها بتحصيل مكسب من الفوائد، برغم أنّها امتنعت عن اتخاذ موقف يحرّر حكمها على الربا من النصوص القدسية. وقد أدى اندلاع الثورة اللوثرية في القرن السادس عشر إلى إحداث تغيرات هائلة في فهم الفرد للدين، لكنّها لم تغيّر سلوكه الاقتصادي. فقد اتخذ لوثر الذي عاش في بيئة ريفية موقفاً كاثوليكياً نحو الربا، أو أن موضوعه لم يثر اهتمامه بالقدر الكافي. كان اتخاذ موقف واضح حول هذه المسألة، الذي يدمج بين القيم الأخلاقية الدينية والعقلانية، لا بُدَّ من أن ينتظر ظهور كالفن الذي ميّز، تحت تأثير البيئة التجارية في جنيف، بين الربا الضارّ والمفسد من ناحية، والمكسب العادل من ناحية أخرى.

فقد اعتبر كالفن أن الفائدة المصرفية مشروعة طالما أنّها مفيدة لكلا الطرفين المعنيين. لم يؤد هذا الأمر إلى تحرير السلوك الاقتصادي من تأثير الكنيسة، لكنه أشعل ثورة في جميع أنحاء أوروبا تمثلت في توفر الائتمان الذي زوّد التمويل للزراعة،

والتجارة، والصناعة، وبالتالي تسبب في ظهور وتقدّم الثورة الصناعية. وقد توّجت هذه الثورة الصناعية بتطوير مجتمع رأسمالي متقدّم، حرّر السلوك التجاري من تأثير الدين تماماً. وقد ذهبت الرأسمالية إلى أبعد من ذلك بفصل الإنسان عن الدين، وذلك باغتصاب أو تحويل بعض الخواص القدسية إلى الإنسان نفسه. وأصبح الإنسان هو الحكم الأخلاقي دون الرجوع إلى كاهن أو نصّ قدسي. وقد أصبح المنطق ـ وهو ضمير الإنسان والتشريعات المتراكمة ـ هو المرجع الأخلاقي، مما منح الناس مسؤولية أكبر عن صياغة مستقبلهم. وكان هذا التحوّل يخشاه الناس كثيراً في العالم الإسلامي.

ظلّ العالم الإسلامي تقليدياً في منظوره إلى الربا، كما كان بالنسبة إلى الحياة ككل، ولم يمتدّ إبداعه الثقافي إلى أبعد من تطوير بعض الخدع (الحيل) للتحايل على ما قد يكون ربوياً. وقد غرس الناس في العالم الإسلامي، وخصوصاً في دول مجلس التعاون الخليجي الغنية، أنفسهم بصورة أعمق في التقاليد الدينية لتعويض قلة فهمهم للتطور الرأسمالي وقدرته على تزويد مثل هذه المنتجات والخدمات المتقدّمة إلى أي شخص يمكنه دفع ثمنها. وأتاحت الثروة النفطية هذه المنتجات والخدمات الرأسمالية، لكن دون فهم للعملية التاريخية والظروف الاجتماعية التي أدّت إلى تطور مثل هذا المجتمع المُنتج.

تعلّقت نسبة كبيرة للغاية من المسلمين بالتفسير الحرفي لما يمكن اعتباره ربوياً، إذ إنَّ الإسلام لم يشهد حتّى الآن اجتهاداً أصيلاً، ولم تشهد البلدان الإسلامية ثورة رأسمالية وعلمية من شأنها أن تساهم في تحرير السلوك الاقتصادي من القيم الدينية. وبرغم أنّ القوانين والسياسات الحكومية المنظّمة للسلوك الاقتصادي تشكّلت بصورة شبه مستقلة عن هذه القيم، فإن الحكومات الإسلامية، باستثناء باكستان وإيران، لا تعتبر الفائدة المصرفية رباً. ولكن لأن التشريعات الحكومية حول الربا لم يتم التوصل إليها كنتيجة لعملية اقتصادية تاريخية، فقد أثّرت الصحوة الإسلامية في أواخر السبعينيات في جميع مناحي الحياة تقريباً، بما فيها الطريقة التي يدّخر بها المسلمون ويستثمرون أموالهم. إن الصناعة المصرفية الإسلامية التي تأسّست للتعبير عن هذه الصحوة والتفاعل معها بالوسائل المالية، سبقها عمل «نظري» سهّل ظهورها، وقد تمثل في الاقتصاد الإسلامي. واستخدم هذا المصطلح لأول مرة في الهند من قبل أبو الأعلى المودودي خلال الأربعينيات من القرن العشرين، كدعوة إلى المحافظة على الهوية الإسلامية ضدّ التغريب. ولم يكن في نية المودودي أبداً إنشاء حقل دراسي أو الحثّ على تشكيله.

وبالمقارنة بالاقتصاد الحديث، تمّ إقحام الاقتصاد الإسلامي عوضاً عن

تطوير علم الاقتصاد نفسه. فقد بدأت المنشورات حول الموضوع في عام ١٩٦٠، كردّ فعل ضدّ المبادئ الماركسية والبرامج الاجتماعية للحكومات اليسارية في سورية والعراق ومصر. وكان محتواها مشحوناً بالنقد للنماذج الاشتراكية التي نشرتها حكومات هذه البلدان. وقد ظهرت ملامحه الاقتصادية أقل من تلك الإسلامية كدفاع ضدّ الشيوعية الملحدة. وفي العراق، كان الصدر هو الشخصية الرائدة في الكتابة عن الموضوع، وكتابه المعنون **اقتصادنا**، يبقى الأكثر أصالة. وفيه طُرح الاقتصاد الإسلامي كمذهب، وليس كعلم، وتمثلت حجّته الرئيسيّة في إثبات أنّ الإسلام متفوّق على الاشتراكية. وقد تبعه لاحقاً كثير من الاقتصاديين العرب والمسلمين الذين قاربوا بين التعليمات الأخلاقية القدسية الإسلامية وبعض مبادئ الاقتصاد الحديث. لقيت هذه الجهود تشجيعاً ودعماً من قبل الحكومة السعودية كطريقة لإيقاف زحف الشيوعية.

يتخذ الاقتصاد الإسلامي من تحريم الربا هدفاً رئيسياً في سبيل تحويل الاقتصاد إلى اقتصاد إسلامي، ويدّعي تميّزه بأنه أكثر أخلاقية في اهتماماته. ومقارنة بالاقتصاد الحديث، تمّت صياغة الاقتصاد الإسلامي عنوة، بينما استغرق الأمر قروناً لتطور الاقتصاد الحديث الذي أصبح علماً ناشئاً، يتغذّى على الخبرات التي تراكمت منذ الثورة الصناعية، ويستفيد من طيف واسع من حقول المعرفة التي تشمل الفلسفة والعلوم الطبيعية والاجتماعية، في حين تأسس الاقتصاد الإسلامي كمحاولة للمحافظة على الهوية في عالم متطوّر، لم يساهم فيه المسلمون سوى بأقل القليل في تشكيله. وكما ذكر تيمور كوران: «إن الناس الذين فقدت هويتهم أو تناقصت قيمتها، سيحاولون تعريف أنفسهم وترسيخ إحساس أوضح بهويتهم. وقد تتضمّن مهمّة الترسيخ بتكريس جهود لإعادة صياغة منهج أو علم مثل الاقتصاد نفسه»[١].

ويتشارك الاقتصاديون الإسلاميون في الخوف والإعجاب من حيث منظورهم إلى الرأسمالية، فهم مدركون تماماً التقدّم الذي تحقق من خلال التحول الرأسمالي في الغرب خلال القرون الأربعة الأخيرة، لكنّهم يخشون أيضاً العقلانية التي سبّبت هذا التقدّم، وخصوصاً أنّه من بين نتائج التحول الرأسمالي كان تقليص دور الدين في المجتمع. وبهذه الطريقة، أرهق العقل الباطن، بالإضافة إلى الضمير، ليس بسبب الرأسمالية، ولكن بتلك العقلانية التي تجعل من الرأسمالية نظاماً اقتصادياً فعّالاً قد

---

(١) Timur Kuran, «Islam and Underdevelopment: An Old Puzzle Revisited,» *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, vol. 153 (1997), p. 329.

يؤدّي إلى تقويض دور الدين في المجتمع الإسلامي. لقد أوضح هذا الأمر تريب بقوله: «لم ينزعج المسلمون من الرأسمالية وحدها، ولكن أيضاً بسبب العقلانية الهدّامة المتأصلة في الفرضيات والقواعد التي استندت إليها، مما جعل الرأسمالية مرغوبة ومرفوضة في آنٍ واحد. ولذلك، فمن الممكن أن يعمل مذهب مثل الاقتصاد الإسلامي كلقاح ضدّ التأثير الثانوي للرأسمالية. لكن ما ظهر في البداية كمذهب بالنسبة إلى البعض، يمكن أن يؤخذ من قبل آخرين لتحقيق مآرب سياسية واقتصادية. وقد استخدم الاقتصاد الإسلامي أولاً كبديل للاقتصاد الاجتماعي الذي يعتمد على النظرية الكينزية، ولاحقاً كإطار نظري للصناعة المصرفية الإسلامية»[٢].

وفي حين يوجد ٣٠٠ مصرف إسلامي منتشرة في ٣٨ بلداً[٣]، فإن تركّزها من حيث العدد ورأس المال في منطقة الخليج يجعل الخليج هو الموطن الطبيعي للصناعة المصرفية الإسلامية. وقد ميّزت المنطقة نفسها لأسباب تتعلّق بتركّز ثلاثة متغيّرات: رأس المال، والإسلام المحافظ، والأصوليّة الإسلامية. وتترجم هذه في صورة جعل الصناعة المصرفية الإسلامية مشروعاً ناجحاً في منطقة الخليج، بسبب العوامل التي تتضمّن توفر نسبة مئوية كبيرة من الأفراد والعائلات الغنية، والاقتصادات المتوسّعة، ووجود حافز قوي للاستهلاك من ناحية، وانتشار تفسير حرفي وصارم للقرآن الكريم بين الناس من ناحية أخرى.

تأسّست المصارف الإسلامية للاستفادة من هذين العاملين، أي توفر المال والإسلام المحافظ الذي يصرّح بالربط بين فوائد المصارف التقليدية والربا. وعلى المستوى الدولي، نتج نجاح الصناعة المصرفية الإسلامية من عوامل متعلّقة بالتغيّرات التي حدثت في الأسواق المالية في أوائل الثمانينيات. إن إلغاء القيود التنظيمية في القطاع المالي للولايات المتّحدة، والخصخصة، والتحرر، والإصلاحات البنيوية، تزامنت جميعها مع استثمارات رائدة في الصناعة المصرفية الإسلامية، مما سهّل تعاون العمالقة الماليين الدوليين في هذا المشروع المالي المؤسّس حديثاً. لقد عمل هؤلاء العمالقة، مثل سيتي بنك، وHSBC ودويتشه بنك، على تشجيع البحوث المتعلّقة بالصناعة المصرفية الإسلامية، وتمكّنوا من تطوير منتجات استثمارية تجعلها متوافقة مع الشريعة، من أجل استقطاب جزء من هذه السوق المتخصّصة.

---

(٢) Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006), p. 9.

(٣) Zamir Iqbal and Abbas Mirakhor, *An Introduction to Islamic Finance: Theory and Practice* (Berlin: John Wiley and Sons, 2006).

لا يمكن إنكار نجاح الصناعة المصرفية الإسلامية، الذي ينعكس في الحجم الهائل للأصول التي تديرها تلك الصناعة، التي تشير التقديرات إلى أنّها تتراوح بين ٢٠٠ ـ ٣٠٠ مليار دولار أمريكي. لقد أدى نجاحها في وقت قصير نسبياً مع نمو مستمر، إلى جعل المصارف الإسلامية هي الأكثر جاذبية في المنطقة. فهناك مصرفان إسلاميان، هما مصرف الراجحي في العربية السعودية وبيت التمويل الكويتي، بين المصارف العربية العشرة الأعلى من حيث رأسمالها السوقي. وقد استهلت الصناعة المصرفية الإسلامية ثورة في الاستثمار، نتجت منها تغيّرات بنيوية مالية كبرى، تمثلت في موجة من الاستثمارات المباشرة من قبل المؤسسات المالية في منطقة الخليج، وأوروبا، والولايات المتّحدة، والشرق الأقصى. إنّ الاستحواذ على مرافق في أيرلندا الشّمالية، ومجموعة فينيديان ذات المسؤولية العامة مقابل ٤,٢ مليار دولار أمريكي، الذي اكتمل في العاشر من كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٦ من قبل بنك أركابيتا البحريني الإسلامي، هو مثال على هذه التغيّرات البنيوية في اتجاه الاستثمارات التي ابتكرتها الصناعة المصرفية الإسلامية(٤)، التي ستبقى كسوق متخصّصة، جاذبة للمستثمرين ذوي القدرات النقدية الكبيرة.

لقد أخفقت المصارف الإسلامية في تحقيق ادّعائها بأنها تهدّف إلى تحسين حياة المسلمين. كما أن فوز مصرف جارمين في بنغلادش ورائده محمّد يونس مؤخراً بجائزة نوبل للسلام، يترك المصارف الإسلامية عرضة للنقد بسبب فشلها في الوصول إلى الفقراء، فقد كان تركيز جهود المصارف الإسلامية على استقطاب الأفراد الأثرياء في منطقة الخليج يجعل أهدافها مشابهة لمثيلاتها في المصارف الاستثمارية التقليدية، كما لم تكن مقاربتها لإيجاد الفرص الاستثمارية المستقبلية مختلفة عن تلك التي تنتهجها المصارف التقليدية، في حين أدى سعيها إلى الأسواق المستقرّة والحدّ الأدنى من المخاطر، إلى توجيه أغلب استراتيجياتها المتعلّقة بالاستثمار البعيد المدى نحو أوروبا والولايات المتّحدة. ومن المؤسف أن كثيراً من المصرفيين الإسلاميين يقصرون أهداف التطوير خاصتهم على تشغيل الأصول التي كان من الممكن أن تظلّ خاملة دون الصناعة المصرفية الإسلامية، في ما يتعلق بالناس الذين كانوا سيضعون أموالهم في المصارف دون الحصول على فائدة لتجنّب الوقوع في الربا.

وبرغم نجاحهم في مجال الأعمال، فإن المصرفيين الإسلاميين عموماً لا يحققون الهدف الضمني لمهمّتهم، وهو المساهمة في تنمية البلدان الإسلامية أو

(٤) <http://www.arcapita.com/news/pdfs/2006/12-10-06.pdf >.

تحسين إنتاجية الأفراد. وبتركيزها على المرابحة كمصدر مأمون للدخل، تهمل المصارف الإسلامية أحد الذرائع الرئيسيّة وراء وجودها، وهو تشجيع الضعفاء على الانخراط في الدورة الاقتصادية من خلال المضاربة. وعلى المستوى التشغيلي، تُنتقد المصارف الإسلامية بسبب عدم مساواتها بين أموال حسابات الاستثمار وأموال حسابات أصحاب الأسهم، بتفضيلها لحملة الأسهم.

وفي الكويت، اتخذت الصناعة المصرفية الإسلامية منحى سياسياً، بالإضافة إلى آخر اقتصادياً، بتأسيس بيت التمويل الكويتي في عام ١٩٧٨ بمرسوم أميري. وأدت الرخصة الفريدة الممنوحة لهذه المؤسسة إلى جعل نجاحها أمراً حتمياً، وقد حافظت على احتكارها للصناعة المصرفية الإسلامية أكثر من ٢٥ عاماً باستخدام نفوذها لتأخير تطبيق بنك الكويت المركزي لقانون الصناعة المصرفية الإسلامية الذي يضع بيت التمويل الكويتي تحت مظلة بنك الكويت المركزي ويسمح بإنشاء مصارف إسلامية أخرى. إن المؤسسات المالية الإسلامية في الكويت، التي بلغ عددها في حزيران/يونيو ٢٠٠٦، ١٢ شركة استثمار إسلامية، ومصرفين برأسمال إجمالي قدره ٢,١ مليار دولار أمريكي و٤,٩ مليار دولار أمريكي من حقوق الملاك، تستغل القوة السياسية، بالإضافة إلى تلك الاقتصادية. وتمثل أيضاً أرباب أعمال كباراً لكثير من الشبان الكويتيين المتحمّسين الذين لديهم ميول سياسية متوافقة مع الحركة الدستورية (الإخوان المسلمين) والحركة السلفية (الأصولية). وبالتالي، تمثل الصناعة المصرفية الإسلامية في الكويت أداة سياسية قويّة توفّر الدّعم لكافة الحركات الإسلامية المحافظة. وعليه، فإن الاتجاه الإسلامي المحافظ في الكويت، ليس مجرد حركة أيديولوجية شائعة، بل هو حركة معقّدة تدمج بين الأفكار الأيديولوجية والمصالح الاقتصادية والسياسية. ويأتي تطوّرها ونجاحها من الدور الذي تؤديه الصناعة المصرفية الإسلامية في المجتمع، أكثر بكثير من وجود عدد من الممثلين الإسلاميين في مجلس الأمة.

تنمو الأصول التي تديرها المصارف الإسلامية في الكويت بنسبة ١٥ بالمئة سنوياً، كما أنَّ ٢٦ بالمئة من عملاء المصارف التقليدية في الكويت يطلبون منتجات إسلامية، وهذا الأمر يغري المصارف التقليدية ويجبرها على طرح منتجات إسلامية، وحتّى على الاستثمار في الصناعة المصرفية الإسلامية. وبهذه الطريقة، هناك إشارات، ليس في الكويت فقط، لكن في كامل منطقة الخليج، إلى أننا سنصل إلى حالة نجد فيها العائلات الثرية نفسها التي تمتلك المصارف التقليدية تمتلك مصارف إسلامية أيضاً في المستقبل القريب، فتتمتع تبعاً لذلك المصالح الاقتصادية بالمرونة.

لذا ستكون راغبة في اقتناص أيّة فرصة قد تفيد في نجاح الأعمال، كما ستتحوّل الصناعة المصرفية الإسلامية بثبات في منطقة الخليج إلى الصناعة المصرفية ذاتها.

ومن خلال اعتمادها على التفسير الحرفي للنصّوص الدينية، تنحاز المصارف الإسلامية إلى جانب الأصوليين الإسلاميين. وفي حين إن التسوية بين فوائد المصارف والربا يمثل جانباً واحداً من المقاربة الأصولية، فهي تتضمّن جوانب أخرى، مثل تقييد دور النساء في المجتمع، وتقييد الحريات، واتخاذ موقف اعتزالي من الآخر. إن السياسة التي تنتهجها المصارف الإسلامية في الكويت برفض توظيف النساء (باستثناء قسم صغير مخصّص للعميلات من النساء)، يجعلها مناهضة لتمكين النساء في المجتمع. وبالإضافة إلى ذلك، فمن خلال تعيينها كأعضاء في هيئاتها الشرعية عشرات من رجال الدين المحافظين وعلماء الشريعة النافذين الذين يحصلون على مكافآت سخية، فإن المصارف الإسلامية تقوّي دور رجال الدين المسلمين (العلماء) في المجتمع.

وفي حين يستحيل إنكار نجاح الصناعة المصرفية الإسلامية، تثار كثير من الأسئلة حول نمو وصعود الأيديولوجيا الإسلامية وقدرتها على فرض رؤيتها على السلوك التجاري والمالي، أحياناً، بغضّ النظر عن نتائج ذلك على الأداء الاقتصادي. ويمثّل هذا النجاح تفسيراً سياسياً وأيديولوجياً للقرآن الكريم بطريقة تعتنق فكرة أن الإسلام والحداثة غير متوافقين أحدهما مع الآخر، والإصرار على أن سلوك المسلمين يجب أن يتشكل وفقاً للنصوص الدينية. وعلى أية حال، فقد أظهرنا في هذا الكتاب أنّ الظروف التي أدت إلى صعود الصناعة المصرفية الإسلامية كانت محددة من الناحية التاريخية، التي تزامنت مع صعود أنماط من السلوك ضمن اقتصادات ريعية، مستندة إلى تنامي السلطة السياسية والمالية المتعلّقة بالثقافة الإسلامية بعد عقد السبعينيات. إن القبول الواسع للمرابحة كوسيلة للتمويل، التي تزاولها المصارف الإسلامية، من خلال استبدال القرض التقليدي ذي الفوائد بشراء السلع وبيعها في الوقت نفسه بسعر أعلى، مع علاوة مشابهة لسعر الفائدة السائد، يعكس وجود مأزق في معتقداتنا الإسلامية. وتسمّى عملية استخدام المرابحة لتجنب الفوائد عادة بـ «التطهير»، لكن من الممكن أيضاً وصفها باسم «خداع الذات»، وهي بمثابة التفاف واضح حول مبدأ وهدف رئيسي للصناعة المصرفية الإسلامية.

إن كلتا المقاربتين الإسلاميتين المعتدلة والأصولية للتعامل مع الربا تعكس فشل الفقه الإسلامي حتّى الآن في اتّباع الانطلاقة الأساسية التي تحققت في

أوروبا المسيحية، التي تعاملت مع التأثير أو الضرر الاجتماعي للربا بدلاً من شكله المعاملاتي، إن كان. وسواء كان الشيخ الطنطاوي، مفتي الأزهر المصري، هو من أعلن الطبيعة المشروعة للفوائد استناداً إلى تبرير يقول إنّ المودع يفوّض سلطة الاستثمار إلى المصرف، أو الأصولي الذي يرفض مقاربة الطنطاوي ويقبل المرابحة كشكل مشروع من المعاملات كبديل للفوائد، فكلاهما يعاني الفشل في الانتقال بمستوى المناقشة إلى طبقة أعلى. وهذا يتعلق بوصف تاوني لمساهمة كالفن في الجدال حول الربا (كما ناقشنا ذلك في الفصل الثاني)، عندما قصر التحريم على مكسب الفوائد الذي يسبّب الضرر للفقراء.

هناك ميل إلى التعلّق بتفسير منقول للربا، وبنشره لمصلحة مجموعة معيّنة من المؤسسات والقوى السياسية، مع تجاهل التغييرات التاريخية التي أدت إلى ظهور المؤسسات المالية والسلطات التنظيمية الحديثة. ولذلك، فبرغم نجاح أعمالها وتوسّعها في الأعداد والحجم، تمثل الصناعة المصرفية الإسلامية إثباتاً صحيحاً للفشل الفكري الإسلامي، والإصرار على الانعزال عن المسعى الإنساني التقدّمي. إن التعلّق بمنظومة من القيم التي ينظر إليها باعتبارها مثالية، ليس شكلاً شاذاً من السلوك الإنساني، لكنّه نمط حذرنا القرآن منه: **﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ الله قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ﴾**[٥].

في مسعاهم إلى توسيع أصولهم وزيادة ربحيتهم من الصناعة المصرفية الإسلامية، فإن رجال الأعمال والمدراء يغفلون النتائج الاجتماعية لاعتمادهم على المقاربة الأصولية للدين، وبالتالي يزيدون حدة المقاومة للتغيّر الاجتماعي الذي يمكن أن يرتقي بمنظومة القيم إلى مستوى أعلى. ومن المؤكّد أنهم يساهمون في عملية اجتماعية ستولّد رجالاً مشبعين بالقيم الأصولية، مساهمين بشكل كبير في تكوين مجتمع يعمل أفراده على كبت البدع وإدامة الانغلاق، مسبّبين الضجر واليأس. إنّهم أفراد، وقد وصف هربرت ماركيز دورهم بما يلي: «يجاهدون لإدامة ثقافة تقليدية مغلقه، ومن خلال القيام بذلك، يقومون بإدامة إحباطاتهم»[٦]. إنهم مساهمون بشكل كبير في إدامة إحباطات المجتمع الإسلامي.

---

(٥) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١٧٠.

(٦) Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (Boston, MA: Beacon Press, 1970), p. 217.

الملاحــق

الملحق الرقم (١)

المقابلات

١.	نبيل المناعي	نائب محافظ بنط الكويت المركزي
٢.	عدنان البحر	رئيس شركة المستثمر الدولي
٣.	محمّد العلوش	المدير العام، بيت الاستثمار الخليجي
٤.	م. عبد الغفور	عميد كلية الشريعة، جامعة الكويت
٥.	حامد العيبان	رئيس الشركة الدولية للاستثمار
٦.	جميل جارودي	المدير العام، بيت التمويل العربي
٧.	عبد الستار القطان	مستشار شرعي بشركة أعيان للاستثمار
٨.	خالد المفلح	نائب المدير العام، البنك الأهلي الكويتي
٩.	عبد الله الحميدي	رئيس شركة التسهيلات التجارية
١٠.	مبارك الرفاعي	مدير في شركة أعيان للاستثمار

يتبـــع

تابـع

١١.	عبد الحميد البالي	كاتب في الاقتصاد الإسلامي
١٢.	مشتاق باركر	رئيس تحرير مجلة **المصرفي الإسلامي**
١٣.	وليد العصيمي	مدير فرع إرنست أند يونغ للتدقيق في الكويت
١٤.	صامويل هايز	كلية الأعمال، جامعة هارفارد
١٥.	إبراهيم الفيومي	جامعة الأزهر

الملحق الرقم (٢)

أعضاء الهيئات الشرعية الاستشارية

للمؤسسات المالية والمصارف الإسلامية في الكويت

١	الأولى للاستثمار	محمد شريف
		علي داغي
		عيسى زكي
		عبد العزيز القصار
٢	المدار للتمويل والاستثمار	خالد المذكور
		محمّد شريف
		عيسى زكي
٣	أعيان للإجارة والاستثمار	أحمد الياسين
		عجيل النشمي
		أحمد الكردي
٤	المثنى للاستثمار	أحمد الياسين
		عجيل النشمي
		خالد المذكور
٥	أصول للإجارة والاستثمار	عيسى أبو شقرة
		حسين الشاذلي
		عبد الحميد البلالي

يتبـــع

تابـــع

٦	الدولية للإجارة والاستثمار	محمّد شريف
		عبد العزيز القصار
		أنور عبد السلام
		عبد الستار أبو غدة
٧	الفارابي للاستثمار	عبد العزيز القصار
		محمّد القطان
		عيسى أبو شقرة
		محمّد بن عيد
٨	المدينة للتمويل والاستثمار	عبد الرزاق الشايجي
		عصام العنزي
		عبد الباري مشعل
٩	إعمار للتمويل والاستثمار	عبد العزيز القصار
		عيسى أبو شقرة
		عبد الستار القطان
١٠	وارد للتمويل والاستثمار	عصام العنزي
		عبد العزيز القصار
		عيسى زكي
١١	بناء ونماء للاستثمار	عبد الستار القطان
		خالد المذكور
		محمّد الطبطبائي
١٢	رساميل للهيكلة المالية	عبد الستار القطان
		عيسى زكي
		عبد الستار أبو غدة

يتبـــع

تابـــع

١٣	بنك بوبيان	أحمد الياسين
		خالد المذكور
		عجيل النشمي
		محمّد الطبطبائي
		عصام العنزي
		سعود الربيعة
١٤	بيت التمويل الكويتي	أحمد الياسين
		عجيل النشمي
		محمّد الطبطبائي
		أنور عبد السلام
		فوزي فيض الله

المختصرات ومسرد المصطلحات

AAOIFI	منظمة المحاسبة والتدقيق للمؤسسات المالية الإسلامية
أوقاف (ف: وقف)	أملاك توقف لسبب ديني ويعهد بإدارتها إلى رجال الدين
بيع الدين	بيع الديون أو الذمم المدينة
بيع بثمن أجل	البيع مع تأجيل الدفع، أو البيع بالأجل
BCCI	بنك الاعتماد والتجارة الدولي
CAR	نسبة كفاية رأس المال
CBK	بنك الكويت المركزي
فقيه (ج: فقهاء)	شخص يمتلك معرفة جيدة بفلسفة التشريع الإسلامي
فتوى	رأي شرعي موثوق مبني على الشريعة (القانون الإسلامي)
فقه	فلسفة التشريع الإسلامي: فلسفة التشريع العملية أو الصياغة البشرية للأحكام القدسية التي تتضمن كلاً من القانون والأخلاق. وبهذه الطريقة، يمكن فهم الفقه باعتباره فهم الفقهاء للشريعة
فقه المعاملات	فلسفة التشريع التجاري الإسلامي، أو أحكام التعامل بطريقة تتوافق مع الشريعة
فقهاء (ف: فقيه)	أشخاص مؤهلون في مجال الفقه
غرار	عدم اليقين في عقد أو صفقة في ما يتعلق بوجود السلعة موضع العقد وإمكانية تسليم السلعة بالجودة أو الكمية المتفق عليهما. ويتضمن أيضاً الإبهام التعاقدي في ما يتعلق بالقيمة المالية وشروط العقد. وهذا الإبهام يجعل معظم العقود باطلة

يتبـــع

تابـــع

حديث	السجل السردي لأقوال وأفعال النبي محمّد (ﷺ)، وموافقته أو رفضه الضمني لأمور بعينها
حلال	مباح؛ مشروع: واحد من التصنيفات الخمسة الرئيسيّة في الشريعة للأفعال البشرية
حرام	محرّم؛ غير مشروع: واحد من التصنيفات الخمسة الرئيسيّة في الشريعة للأفعال البشرية
IAIB	الجمعية الدولية للبنوك الإسلامية
IDB	البنك الإسلامي للتنمية
IFIs	المؤسسات المالية الإسلامية
IMMC	الشركات الإسلامية لإدارة الأموال
إجارة	نقل ملكية خدمة ما لمدّة محددة ومقابل تعويض مادي شرعي متفق عليه
إجماع	اتفاق الفقهاء؛ يعتبر مؤشراً (دليلاً) شرعياً ملزماً في علم الفقه الكلاسيكي
اجتهاد	جهد أو كدح (حرفياً): كمصطلح شرعي، يعني الجهد المبذول من قبل فقيه مسلم مؤهل لتفسير مصادر الشريعة الإسلامية. وبالتالي، ففي حين إن كلّ مجتهد هو فقيه، فليس كلّ فقيه مجتهداً. ويرجع هذا لأن كثيراً من الفقهاء تقتصر مهمتهم على نقل الفقه، في حين إن البعض الآخر ينتجونه بالفعل (من خلال الاجتهاد)
IPO	الطرح الأولي للاكتتاب العام
استصناع	عقد بيع سلع محددة يتوجب تصنيعها، مع التزام من قبل الصانع بتسليمها عند الانتهاء من عملية التصنيع. ومن شروط الاستصناع أن يوفر البائع إما المواد الخام أو تكلفة تصنيع السلع(*)

يتبـــع

جهالة	مجهول: نقص المعرفة أو الالتباس في ما يتعلق بشروط العقد
KFH	بيت التمويل الكويتي (بيتك)
منفعة	حقّ الانتفاع، أو الفائدة المستمدة من أحد الأصول
مقاصد	الأهداف العامة للشريعة الإسلامية
مضاربة	التمويل الائتماني؛ شراكة في الربح بين رأس المال والعمل. تتم عملية المضاربة نمطياً بين أصحاب الحسابات الاستثمارية، باعتبارهم مزوّدين للأموال، وبين المصرف الإسلامي باعتباره المضارب (انظر أدناه). يعلن المصرف الإسلامي عن رغبته في قبول أموال أصحاب الحسابات الاستثمارية، وفي مشاركة الأرباح المتفق عليها بين الطرفين، على أن يتحمل الخسائر مزود المال، باستثناء حالات سوء التصرف الإداري، أو الإهمال، أو انتهاك الشروط المتفق عليها من جانب المصرف الإسلامي. وفي الحالات الأخيرة، يتحمل المصرف الإسلامي هذه الخسائر. ويمكن إبرام عقد المضاربة أيضاً بين المصرف الإسلامي باعتباره مزوداً للمال، بالأصالة عن نفسه، وبالنيابة عن أصحاب الحسابات الاستثمارية وأصحاب الشركات وغيرهم من الصناع، بمن فيهم المزارعين، والتجار . . . إلخ(*)
مضارب	الشريك العامل؛ الشريك المسؤول في عملية المضاربة
مجتهد	الشخص الذي يطبق الاستدلال العقلي المستقل؛ خبير قانوني أو فقيه يبذل جهداً كبيراً في استنباط رأي شرعي أو تفصير مصادر الشريعة
مرابحة	الصناعة المصرفية المبنية على الفائدة؛ بيع السلع مقابل زيادة متفق عليها على سعر التكلفة كربح. هناك نوعان من البيع بالمرابحة: في النوع **الأوّل**، يقوم المصرف الإسلامي بشراء السلع وعرضها للبيع دون أي نوع من الوعد المسبق من قبل العميل بشرائها، وتسمّى بـ المرابحة العادية أو الفورية. أما النوع **الثاني**، فيتضمن نمطياً وعداً من العميل بشراء السلعة من المصرف، الذي يسمّى بالمرابحة على أمر الشراء

يتبــع

تابـــع

مشاركة	التمويل بالشراكة؛ ضرب من الشراكة بين المصرف الإسلامي وعميله، حيث يساهم كلّ من الطرفين في الشراكة برأس مال متساو أو متفاوت النسبة من أجل تأسيس مشروع جديد أو المشاركة في مشروع قائم بالفعل. يصبح كلّ من الطرفين مالكاً لرأس المال على أساس دائم أو مؤقت، ويكون مستحقاً لنصيبه من الأرباح: أما الخسائر، على أية حال، فهي مشتركة بصورة متناسبة مع رأس المال المساهم به. وليس من المسموح أن يتم اشتراط خلاف ذلك(*)
OIC	منظمة المؤتمر الإسلامي
PLS	المشاركة في الربح والخسارة
قياس	الاستدلال بالتناظر
ربا	فائدة (مصرفية): يساوي بينها وبين الربا أحياناً، برغم أن معناها أوسع بعض الشيء. ويُعنى بتحريمها التفريق بين التبادل غير المشروع (الذي تكون فيه أفضلية واضحة لمصلحة أحد طرفي العقد)، والتبادل المشروع والقرض المشروع الذي يحقق المصلحة لكلا الطرفين
ربوي	مصطلح يطلق على المصارف التقليدية التي تدفع الفوائد على الودائع
صحوة	نهضة المشاعر الدينية الإسلامية
سَلَم	عقد لشراء سلعة يتم تسليمها لاحقاً، مقابل الدفع الفوري لثمنها وفقاً لشروط محددة(*)
شريعة	لمصطلح «الشريعة» معنيان: القانون الإسلامي، وكلية التصنيفات القدسية للأفعال البشرية (الإسلام). أما المعنى الثاني للمصطلح فهو أن أحكام الشريعة لا تعمل دائماً كأحكام قانونية بالمفهوم

يتبـــع

	الغربي، إذ إنّها تتضمن عدداً من الالتزامات، والواجبات، والاعتبارات الأخلاقية التي لا ينظر إليها عموماً على أنّها «أحكام قانونية». ولذلك، فإن أحكام الشريعة، بإقرارها لِكُلّ من البعدين القانوني والأخلاقي، تهدف إلى التشجيع على طاعة الله تعالى. وفي التعبيرات القانونية، تعني الشريعة القانون، كما استنبطه المجتهدون من المصادر القانونية المختلفة
صكوك	أوراق مالية للمشاركة؛ قسائم (كوبونات)؛ شهادات استثمار
سنّة	سبيل النبي محمّد (ﷺ)، بما فيه أقواله، وأفعاله، وما وافق عليه، وما نهى عنه، كما هي محفوظة في كتب الحديث؛ وهي المصدر الثاني من مصادر الوحي
علماء	فقهاء؛ أولئك المدربون في «العلوم الدينية»؛ جمع عالم ـ وهو الفقيه أو العالم بالشريعة
عربون	جزء من الثمن يدفع عند التعاقد؛ القيمة المدفوعة من قبل العميل (الطالب) إلى البائع بعد إبرام عقد البيع، شريطة أن يتم استكمال بنود العقد خلال الفترة المتفق عليها. يحتفظ البائع بالعربون إذا فشل المشتري في تنفيذ بنود العقد(*)
أصول الفقه	النظرية القانونية (الشرعية) الإسلامية
وديعة	حفظ بالخزينة/إعادة بيع السلع مع تطبيق خصم على السعر الأصلي المعلن
وكالة	وكالة؛ عقد للوكالة الذي يمكن أن يتضمن بين شروطه حصول الوكيل على رسوم معينة
زكاه (Zakah)	تعني حرفياً البركة، أو تطهير، أو زيادة أو رعاية أفعال الخير. وفي الشريعة، تعني التزاماً في ما يتعلق بالأموال التي تدفع لغرض معين ولفئات معينة. وهي قيمة معلومة محددة من قبل الله تعالى تقدّم للمستحقين للزكاة، كما تمّ تحديدهم في القرآن الكريم. ويستخدم تعبير الزكاة أيضاً للإشارة إلى القيمة المدفوعة من الأموال الواجب دفع الزكاة عنها

يتبــع

تابـــع

زكاة (Zakat)	الصدقات الإلزامية؛ واحد من الواجبات الشعائرية الخمسة الرئيسيّة المفروضة على المسلمين

(*) يستند مسرد المصطلحات على مساهمة مستفيضة من: Yusuf Talal De Lorenzo, «The Religious Foundation of Islamic Finance,» in: Simon Archer and Rifaat Ahmed Abdel Karim, eds., *Islamic Finance: Innovation and Growth* (London: Euromoney Books and AAOIFI, 2002).

المراجـــع

١ ـ العربية

كتـب

إبراهيم، غسان ومنذر قحف. **الاقتصاد الإسلامي**. دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠.

أحمد، عبد الرحمن يسري. **دراسات في علم الاقتصاد الإسلامي**. الإسكندرية: الدار الجامعية، ١٩٩١.

براهيمي، عبد الحميد. **العدالة الاجتماعية والتنمية في الاقتصاد الإسلامي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.

حاجي، جعفر عباس. **المذهب الاقتصادي في الإسلام: دراسة مذهبية فلسفية مقارنة للرأسمالية والاشتراكية والإسلام**. الكويت: مكتبة الألفين، ١٩٨٧. ٢ ج.

الخضيري، محسن. **البنوك الإسلامية**. القاهرة: دار إيتراك للطباعة والنشر، ١٩٩٠.

رودنسون، مكسيم. **الإسلام والرأسمالية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤.

السباعي، مصطفى. **اشتراكية الإسلام**. ط ٢. القاهرة: الناشرون العرب؛ دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٠.

شابرا، محمد عمر وطارق الله خان. **الرقابة والإشراف على المصارف الإسلامية**. جدة: البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ٢٠٠٠.

الصدر، محمد باقر. **اقتصادنا**. بيروت: دار التعارف، ١٩٩١.

العشماوي، محمد سعيد. **الربا والفائدة في الإسلام**. القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٨٨.

الغزالي، محمد. **الإسلام والعودة الاقتصادية**. ط ٢. بيروت: [د. ن.]، ١٩٥٢.

القانون التجاري الكويتي. الكويت: وزارة التجارة، ١٩٩٧.

القرضاوي، يوسف. **الصحوة الإسلامية.** القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢.

المرنيسي، فاطمة. **الحريم السياسي: النبي والنساء.** ترجمة عبد الهادي عباس. دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٣.

دوريـات

الاقتصاد والأعمال: أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦.

«تقرير وزارة التخطيط في الكويت لشهر أبريل ٢٠٠٤،» **القبس:** ٢ أيار/ مايو ٢٠٠٤.

الحياة: ٢٥/ ١/ ٢٠٠٣؛ ١٦/ ١١/ ٢٠٠٣، و١٦/ ١/ ٢٠٠٤.

الشرق الأوسط: ١٣/ ١٠/ ٢٠٠١.

طنطاوي، محمد. «مقابلة مع مفتي الأزهر.» **الفكر الإسلامي** (منشورات الأهرام): تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٨.

القبس: ٦/ ٥/ ٢٠٠٠؛ ١٧/ ٥/ ٢٠٠٠؛ ٢٣/ ٥/ ٢٠٠٠؛ ١٦/ ٦/ ٢٠٠٠؛ ٢٦/ ١٠/ ٢٠٠٠؛ ٢/ ١١/ ٢٠٠٠؛ ١٣/ ٦/ ٢٠٠١؛ ٢/ ٧/ ٢٠٠٢؛ ١٤/ ٢/ ٢٠٠٣؛ ٢٣/ ٤/ ٢٠٠٣؛ ٢٣/ ١٢/ ٢٠٠٣؛ ٢٤/ ١/ ٢٠٠٤؛ ٢/ ٥/ ٢٠٠٤؛ ١٥/ ١/ ٢٠٠٦؛ ٧/ ٢/ ٢٠٠٦؛ ٢٠/ ٣/ ٢٠٠٦؛ ١٤/ ١٠/ ٢٠٠٦؛ ٢٩/ ١٠/ ٢٠٠٦، و١٥/ ١١/ ٢٠٠٦.

المستثمرون: ١٧ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٢؛ ١٨ آذار/ مارس ٢٠٠٣؛ ١٩ أيار/ مايو ٢٠٠٣؛ ١٢ تموز/ يوليو ٢٠٠٣؛ ٢٢ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣، و٢٣ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٣.

نـدوات، مؤتمـرات

البنوك الإسلامية ودورها في تنمية اقتصاديات المغرب العربي. تحرير لقمان محمد مرزوق. جدّة: البنك الإسلامي للتنمية، ١٩٩٥. (وقائع ندوة المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب؛ ٣٤)

قضايا معاصرة في النقود والبنوك والمساهمة في الشركات. تحرير منذر قحف. ط ٢. جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، ١٩٩٣.

تقارير

بنك الكويت المركزي. «مذكّرة قُدّمت إلى مجلس الأمة الكويتي في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤، فيما يتعلّق بإدخال تعديلات إلى قانون المصارف بحيث يشمل وضع المصارف الإسلامية تحت مظلّته.» (مذكرة غير منشورة، قدّمها مكتب نائب حاكم مصرف الكويت المركزي).

٢ ـ الأجنبية

Books

Adam Smith. *The Wealth of Nations*. London: Penguin, 1974.

Archer, Simon and Rifaat Ahmed Abdel Karim (eds.). *Islamic Finance: Innovation and Growth*. London: Euro Money for AAOIFI, 2002.

Armstrong, Karen. *The Battle for God*. New York: Ballantine Books, 2001.

Asad, Talal, *Formation of the Secular: Christianity, Islam and Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

_____. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasonsof Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1993.

Bakar, Mohamed, «The Shari'a Board and Issue of Shari'a Ruling.» in: Simon Archer and Rifaat Ahmed Abdel Karim (eds.). *Islamic Finance: Innovation and Growth*. London, Euro Money for AAOIFI, 2002.

Beinin, Joel and Joe Stork (eds.). *Political Islam: Essays from Middle East Report*. Berkeley, CA: University of California Press, 1997.

Buchholz, Todd. *New Ideas from Dead Economists*. London: Penguin Books, 1996.

Chadwick, Owen. *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991.

Dollimore, Jonathan, *Death, Desire and Loss in Western Culture*. London: Allan Lane, 1998.

Ferraro, Gary P. *The Cultural Dimension of International Business*. New York: Prentice Hall, 1990.

Fromm, Eric. *Psychoanalysis and Religion*. New Haven, CT: Yale University Press, 1967.

Galbraith, John K. *The Age of Uncertainty*. Boston, MA: Houghton Mifflin Co., 1977.

_____. *The New Industrial State*. Boston, MA: Houghton Mifflin Co., 1967.

Giddens, Anthony. *Durkheim*. London: Fontana Press, 1985.

Green, Robert (ed.). *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and its Critics*. Boston, MA: Heath and Co., 1959.

Harris, Errol E. *Salvation from Despair: A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*. London: Springer, 1973. (International Archives of the History of Ideas Archives Internationales d'histoire des idées)

Hawkes, Jacquetta. *The First Great Civilizations*. New York: Knopf, 1973.

Iqbal, Zamir and Abbas Mirakhor. *An Introduction to Islamic Finance: Theory and Practice*. Berlin: John Wiley and Sons, 2006.

Jung, Carl G. *Modern Man in Search of a Soul*. Harvest: Harcourt Harvest, 2003.

Katz, Daniel and Robert Kahn. *The Social Psychology of Organizations*. 2nd ed. New York: John Wiley, 1978.

Kazarian, Elias. *Islamic Versus Traditional Banking: Financial Innovation in Egypt*. Boulder, CO: Westview Press, 1993.

Keynes, John Maynard. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. London: Macmillan, 1986.

Kuwait Finance House (KFH). *Financial Statement for 2003*. Kuwait: Kuwait Finance House, 2003.

Presley, John R. *Directory of Islamic Financial Institutions*. London; New York: Croom Helm; New York: Published in the USA by Croom Helm in association with Routledge, Chapman and Hall, 1988.

Lambek, Michael (ed.). *A Reader in the Anthropology of Religion*. Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2002.

Landes, David. *The Wealth and Poverty of Nations*. London: Brown and Co., 1998.

MacRae, Donald G. *Weber*. London: Woburn Press, 1974. (Fontana Modern Masters)

Marcuse, Herbert. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Boston, MA: Beacon Press, 1970.

Mckeon, Richard. *The Philosophy of Spinoza*. Longmans: Green and Co., 1987.

Mortimer, Edward. *Faith and Power: The Politics of Islam*. New York: Random House, 1982.

Noonan, John. *The Scholastic Analysis of Usury*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.

Pascal, Richard. *Managing on the Edge*. London: Penguin Books, 1990.

Qur'an. Translated by Muhammad al-Hilali and Muhammad Khan. Jeddah: Ministry of Islamic Affairs in Saudi Arabia, King Fahad Complex for Printing the Holy Qur'an.

Ranlett, John Grant. *Money and Banking*. New York: John Wiley, 1969.

Rawls, John. *The Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Rodinson, Maxime. *Islam and Capitalism*. London: Allen Lane, 1974.

Saleh, Nabil. *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law: Rib'a, Gharar and Islamic Banking*. Cambridge, CA: Cambridge University Press, 1986.

Sen, Amartya, *Inequality Re-Examined*. Oxford, CT: Clarendon Press, 1992.

Sica, Alan (ed.). *What is Social Theory? The Philosophical Debates*. Oxford: Blackwell, 1998.

Smith, Adam. *The Wealth of Nations*. Edited by Andrew Skinner and Thomas Wilson. London: Penguin Books, 1974.

Spencer, Milton. *Contemporary Economics*. New York: Worth Publishers, 1972.

Tawney, Richard H. *Religion and the Rise of Capitalism*. London: Penguin Books, 1964.

_____ . *Religion and the Rise of Capitalism*. Introduction by Adam Seligman. New Jersey: Transaction Publishers, 2005.

Taylor, Mark C. *About Religion: Economies of Faith in Virtual Culture*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1999.

Thomas, Abdulkader. *What is Permissible Now*. Singapore: Muslim Converts' Association, 1994.

Toynbee, Arnold and Daisaku Ikeda. *Choose Life: A Dialogue*. London: Oxford University Press, 1987.

Tripp, Charles. *Islam and the Moral Economy*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006.

Turner, Bryan. *Weber and Islam*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.

Vogel, Frank and Samuel L. Hayes. *Islamic Law and Finance: Religion, Risk and Return*. The Hague: Kluwer Law International, 1998.

Warde, Ibrahim. *Islamic Finance in the Global Economy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

Weber, Max. *Basic Concepts in Sociology*. New York: Citadel Press, 1993.

_____ . *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge, 1996.

Wilson, Peter W. *A Question of Interest: The Paralysis of Saudi Banking.* Boulder, CO: Westview Press, 1991.

Wilson, Rodney J. *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought.* Durham, UK: Durham University Press, 1997.

Wilson, Thomas. *A Discourse upon Usury.* Edited by Richard H. Tawney. London: Frank Cass, 1963.

The World Almanac and Book of Facts. New York: World Almanac Education Group, Inc, 2003.

Periodicals

Aggarwal, Rajesh and Tarik Yousef. «Islamic Banks and Investment Financing.» *Journal of Money, Credit and Banking* (Ohio University State): vol. 32, no. 1, February 2000.

Ariff, Mohammed. «Islamic Banking.» *Asia Pacific Economic Literature*: vol. 2, no. 2, September 1988.

Blitz, Rudolph and Millard Long. «The Economics of Usury Regulations.» *Journal of Political Economy*: vol. 73, no. 6, 1965.

Cobham, David. «Finance for Development and Islamic Banking.» *Intereconomics*: September-October 1992.

_____. «Islamic Banking: Perspective from the Theory of Financial Intermediation.» *Economia, Società E Istituzioni*: vol. 5, no. 1, Aprille 1993.

«A Conference too Far.» *Islamic Banker*: June 2004.

Denton Wild Sapte. «Results of a Study Prepared by the Law Firm Denton Wilde Sapte of London.» *Al-Hayat* (London): 16/1/2004.

Financial Times: 18/8/2003, and 20/11/2006.

Islamic Banker: vol. 125, June 2006, and no. 122, July-August 2006.

Khan, Mohsin S. and Abbas Mirakhor. «Islamic Banking Experiences in the IslamicRepublic of Iran and Pakistan.» *Economic Development and Cultural Change*: vol. 38, no. 2, 1990.

Khattab, Mukhtar. «The Capacity of the Financial System to Finance Growth in the Islamic and Capitalist Systems.» *Journal of Social Sciences* (Kuwait University): vol. 18, no. 1, 1990.

Kura, Timur. «The Genesis of Islamic Economics: A Chapter in the Politics of Muslim Identity.» *Social Research*: vol. 64, no. 2, Summer 1997.

_____. «Islam and Underdevelopment: An Old Puzzle Revisited.» *Journal of Institutional and Theoretical Economics*: vol. 153, 1997.

_____. «Islamic Economics and the Islamic Sub-Economy.» *Journal of Economic Perspective*: vol. 9, no. 4, 1995.

Lewison, Martin. «Conflict of Interest? The Ethics of Usury.» *Journal of Business Ethics* (Kluwer Academic Publishers): vol. 22, 1999.

Lister, R. J. «The Composition of Interest: The Judaic Prohibition.» *Accounting, Business and Financial History*: vol. 16, no. 1, March 2006.

Martin, Lewison. «Conflict of Interest? The Ethics of Usury.» *Journal of Business Ethics*: vol. 22, 1999.

Masciandaro, Donato. «In Offense of Usury Laws: Micro Foundations of Illegal Credit Contracts.» *European Journal of Law and Economics*: vol. 12, 2001.

Metawa, Saad and Mohamed Almosswi. «Banking Behaviour of Islamic Bank Customers: Perspective and Implications.» *International Journal of Bank Marketing* (MCB University Press): vol. 16, no 7, 1998

Naser, Kamal and Luiz Moutinho. «Strategic Marketing management: The Case of Islamic Banks.» *International Journal of Bank Marketing* (MCB University Press): vol. 15, no. 6, 1997.

Parker, Mushtak. «High Noon for Riba Banking in Pakistan.» *Islamic Banker*: March 2001.

Philip, Thomas. «The Idea of Islamic Economics.» *Die Welt Des Islams*: vol. 30, nos. 1-4, 1990.

«A Sector Lacking Intellectual Vigour.» *Islamic Banker*: January 2002.

«Should Sharia'a Advisories be Regulated?.» *Islamic Banker*: January 2003.

Smith, Duncan. «Development in Islamic Banking.» *Capital Market Strategies*: April 1995.

Taylor, John. «Understanding and Supporting Islamic Finance: Product Differentiation and International Standards.» *Press Room*: 8 May 2004, <http://www.ustreas.gov/press/releases/js1543.htm>.

«To Convert or not to convert.» *Islamic Banker*: March 2004.

«US Treasury Meeting Demystifies Islamic Banking.» *Islamic Banker*: May 2002.

Visser, Wayne A. N. and Alastair MacIntosh. «A Short Review of the Historical Critique of Usury.» *Accounting, Business and Financial History*: vol. 8, no. 2, 1998.

Weiss, Bernard. «Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihad.» *American Journal of Law*: vol. 26, 1978.

Zaher, Tarek and Kabir Hassan. «A Comparative Literature Survey of Islamic Finance and Banking.» *Financial Markets, Institutions and Instruments*: vol. 10, no. 4, November 2001.

Thesis

Al-Dukhayel, Abdul Karim. «The State and Political Legitimation in an Oil Rentier Economy: Kuwait as a Case Study.» (Unpublished PhD Thesis, University of Exeter, UK, 1990).

Conferences

Conference on Islamic Financial Investment, Beirut, Lebanon, 12-13 March 2002.

The Proceedings of the Second Harvard University Forum on Islamic Finance: Islamic Finance into the 21^{st} Century, Harvard University, Cambridge, MA: 9-10 October 1998.

Regulation of Islamic Banking, Bahrain, 8-9 February 2000.

Reports and Websites

Tomukorpi, Eeva. «Medieval Trade and Industry Student Seminar Reports.» ORB: June 2004, <http://www.orb.rhodes.edu/Wales/MTIB//mti19b.htm>.

<http://www.arcapita.com/news/pdfs/2006/12-10-06.pdf>.

فهـــــرس

- ت -

- ش -

- ص -

- ض -

- ط -

- ظ -

- ع -

- ق -

- ك -

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -

هذا الكتاب

يناقش هذا الكتاب التغيرات التي حدثت في المفهوم الديني للربا، والظروف الاقتصادية والسياسية التي أدّت إلى ظهور مفهوم الاقتصاد الإسلامي لأول مرة، ولاحقاً إرساء دعائم الصناعة المصرفية الإسلامية.

ويسلط المؤلّف الضوء على قضية تحريم الفائدة (الربا) والخلاف حول ما يمكن اعتباره معاملة ربوية، فيرى أن ذلك ليس أمراً ينفرد به الدين الإسلامي أو المسلمون، فقد كانت الشعوب، على اختلاف أديانها وثقافتها، تنظر بالإجماع إلى ممارسة الربا بازدراء.

ويرى أن الصحوة الدينية بين المسلمين أدت إلى زيادة الجدل حول الموضوع، وإلى جعل عدد أكبر من الناس في البلدان الإسلامية، وفي منطقة الخليج، بشكل خاص، يساوي بين فوائد المصارف والربا، مما خلق حاجة أو فرصة لتطوير التمويل الإسلامي كبديل للصناعة المصرفية التقليدية.

بسبب هذه المعطيات يراجع المؤلّف التغيرات السياسية والاقتصادية التي اجتاحت منطقة الخليج العربي في العقود الثلاثة الأخيرة، والتي جاءت بالثروة والنهضة الدينية اللتين جعلتا هذه المنطقة الموطن الطبيعي للصناعة المصرفية الإسلامية.

ويتناول المؤلّف في فصلين، من الكتاب، تطور الصناعة المصرفية في الكويت كحالة مرجعية، فيعرض خلفية التنمية الاقتصادية في الكويت، وخصوصاً تطور قطاعها المالي، والتحدي الذي فرضه تأسيس أول مصرف إسلامي، فيها. كما يلقي الضوء على مستقبل الصناعة المصرفية الإسلامية في الكويت، والدور الريادي الذي قد تؤديه الكويت في المجال المصرفي، في المستقبل.



ISBN 978-9953-82-357-7
9 789953 823577

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن